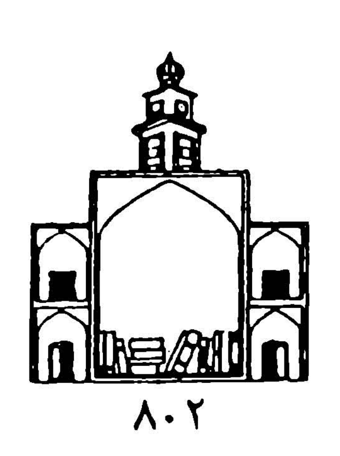


٨٠٢
أصول الفقه
للمجتهد المجدد
الشيخ محمد رضا المظفر
المتوفى ١٣٨٣ هـ.ق
٢ - ١
تحقيق
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



أصول الفقه

للمجتهد المجدد

الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

المتوفى ١٣٨٣ هـ.ق

الجزء الأول والثاني

❀ ❀ ❀

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

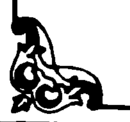
سرشناسه : مظفّر، محمّدرضا، ۱۹۰٤ ـ ۱۹٦٤ م.
عنوان و نام‌پدیدآور : اصول الفقه محمّدرضا المظفّر؛ تحقیق رحمة الله الرحمتي الأراكي.
مشخصات نشر: قم مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٣ ق. = ١٣٨١ ش.
مشخصات ظاهری: ٤ ج در دو مجلد.
فروست: مؤسّسة النشر الإسلامي؛ ۸۰۲، ۸۰۳.
شابك (دورة) ۷ ـ ۳۳۱ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 331 - 7
وضعیت فهرست‌نویسی: برونسپاری.
یادداشت: عربی.
یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.
یادداشت: ج. ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ١٤٢٨ ق. = ١٣٨٦).
یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوّم: ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣).
یادداشت: ج. ۳ و ٤ (چاپ چهارم: ١٤٢٨ ق. = ١٣٨٦ ها).
یادداشت: ج. ۱ ـ ٤ (چاپ سوم: ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣).
یادداشت: ج. ۱ ـ ٤ (چاپ پنجم: ١٤٣٠ ق. = ١٣٨٨).
یادداشت: کتابنامه. موضوع: اصول فقه.
شناسهٔ افزوده: رحمتی اراکی، رحمت الله، ١٣٢٤ ـ، مصحّح.
رده بندی کنگره: ١٣٨١ ٦ الف ٦ م ١٥٥ BP
رده بندی دیویی: ٢٩٧ / ٣١٢
شمارهٔ کتابشناسی ملّی: ٤٥٢٢٥ـ٨١م

أُصول الفقه

(ج ١ ـ ٢)

■ تأليف : آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر ﷺ □
■ تحقيق : الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي □
■ طبع و نشر : مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات : ٤٣٢ □
■ الطبعة : السابعة □
■ المطبوع : ٢٠٠٠ نسخة □
■ التاريخ : ١٤٣٤ هـ. ق □
■ شابك ج (١ ـ ٢): ٩٧٨ـ٩٦٤ـ٤٧٠ـ٥١٨ـ٢ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 518 - 2

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة




بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله على تواتر آلائه ووفور نعمائه، والصلاة والسلام على أفضل سفرائه وخاتم أنبيائه، وعلى أهل بيته الّذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

وبعدُ، طالما كانت مؤسّستنا والهة بتحقيق هذا السفر الشريف والأثر المنيف وإخراجه بثوب فنّي جميل لائق بشأنه، وقد نالت مناها شاكرة لله تعالى، إذ تصدره ممتازاً عن طبعاته السابقة بما يلي:

١ ـ بذل الجهد البالغ في تصحيح الأخطاء، بعد المقابلة بالطبعة الأُولى والتعرّض للاختلافات بتثبيت ما هو الأحرى في المتن والإشارة إلى غيره في الهامش.

٢ ـ الاعتناء الوافر بوضع علامات الترقيم موضعها بالدقّة ـ وقلّما يوجد كتاب محقّق روعي فيه ذلك دقّياً ـ وإعراب بعض الكلمات صوناً عن اشتباه محتمل حصولُه عند القراءة، وتسهيلاً لفهم المراد.

٣ ـ تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وإرجاع ما ذكره المؤلّف قدس سره من الأقوال إلى مصادرها.

٤ ـ تصدير الكتاب بمقدّمة نافعة بقلم الأُستاذ المحقّق الشيخ محمّد مهدي الآصفي ـ دام ظلّه ـ مبيّنةٍ لتأريخ علم الأُصول وتطوّره ومدارسه ومناهجه، مشتملةٍ على نبذة من حياة المؤلّف قدس سره.

وجدير بالذكر أنّ بعض التعليقات التوضيحيّة أو الاستدراكيّة الّتي كانت في هامش الطبعات السابقة ـ ولم يتبيّن لنا أنّها من المؤلّف أو من المصحّحين ـ أثبتناها كما هي ورمزنا إليها بالنجمة (*).

نسأل الله تعالى المزيد من التوفيق والسداد، إنّه وليّ الرشاد.

مؤسّسة النشر الإسلاميّ

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة

باللغة العربيّة، ومن دون أن يتمكّن الفقيه من اللغة العربيّة وقواعدها لا يستطيع أن يستنبط أحكام الله تعالى منهما، كما أنّ أُمّهات الكتب الفقهيّة كذلك باللغة العربيّة، وعلى العموم لغة الفقه هي العربيّة فلابدّ من أن يتوفّر الفقيه على هذه اللغة وقواعدها بالمقدار الّذي يمكنه من فهم هذين المصدرين بشكل كامل ودقيق.

٢ ـ المنطق: ولابدّ منه في كلّ العلوم القائمة على الاستدلال العقلي، وهو الفهم العلمي للاستدلال أو كما يقول علماء المنطق: «آلة الاستدلال» وهو تعبير جيّد في تحديد مهمّة المنطق ودوره بالنسبة إلى العلوم العقليّة والاستدلاليّة.

٣ ـ علم الحديث (الدراية): ويحتاجه الفقيه في تشخيص الحديث الّذي يمكن الاعتماد عليه في الاستنباط، وهو لا يمكن إلّا بمعرفة قواعد الحديث وتاريخه وأقسامه.

٤ ـ التفسير وعلوم القرآن: لابدّ للفقيه من الإلمام بعلوم القرآن ومعرفة الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والتأويل والتفسير وغير ذلك من أبحاث علوم القرآن الّتي تمكّن الفقيه من فهم القرآن كما لابدّ للفقيه من ممارسة كتب التفسير وآيات الأحكام بقدر ما يمكنه من فهم آيات الأحكام في القرآن والدقائق والرقائق العلميّة الّتي تتضمّنها هذه الآيات.

٥ ـ الرجال وعلم الجرح والتعديل: وهو خاصّ بمعرفة الرواة الثقات الّذين يمكن الاعتماد عليهم في الرواية...

وهذا العلم من العلوم الّتي ابتكرها على المسلمين، وليس له عند غير المسلمين أثر ولا خبر حتّى اليوم، وهو غير علم (التراجم والسِيَرْ). وإن كانت التراجم والسِيَر تُساعد علماء الرجال في الجرح والتعديل.

هذه هي أهمّ العلوم الّتي تمكّن الفقيه من الاجتهاد.

الطائفة الثانية القواعد الفقهيّة:

هي أحكام كلّيّة تندرج تحتها تطبيقات متشابهة لمصاديقها وجزئيّاتها، وقد تكون هذه القواعد خاصّة بكتاب واحد من كتب الفقه مثل قواعد الإرث والديات

والحدود. وقد تكون القاعدة تسري في أكثر من كتاب مثل قواعد العبادات وقواعد المعاملات، وقد تسري القاعدة في أكثر من قسم مثل قاعدة الضرر فهي تجري في العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام.

ويستند الفقيه على هذه القواعد لمعرفة الأحكام الشرعيّة، ولا غنى للفقيه عن معرفة هذه القواعد والقدرة على تطبيقها في مواردها وتشخيص موارد تطبيقها عن غيرها.

وأوّل من كتب في القواعد الفقهيّة كتابه منهجيّته على ما أعلم هو الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي ﷺ (المتوفّى سنة ٧٨٦ هـ).

ويُعرف كتابه بـ«القواعد والفوائد» وهو يتضمّن ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعدة، غير أنّ فيها قواعد أدبيّة لا صلة لها بالفقه بصورة مباشرة. وهو كتاب جليل قيِّم قال عنه مصنّفه ﷺ في إجازته لابن الخازن: إنّه لم يعمل الأصحاب مثله.

ومن المتأخّرين ألّف في هذا الباب المولى المحقّق النراقي كتاب «عوائد الأيّام» وهو من الكتب القيّمة في هذا الباب ذكر فيه مؤلّفه ٨٨ قاعدة غير أنّ فيها قواعد أُصوليّة ودراسات قرآنيّة.

وكتاب «العناوين» للمحقّق الميرفتّاح، من الكتب القيّمة الجيّدة في هذا الباب.

وقد جمع الفقيه المعاصر الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء ﷺ في المجلّد الأوّل من تحرير المجلّة ١٨٢ قاعدة فقهيّة منها مائة قاعدة ذكرها صاحب المجلّة وأضاف إليها الشيخ كاشف الغطاء ﷺ ٨٢ قاعدة ... وقال الشيخ: لو أردنا أن نحصي جميع القواعد الّتي يرجع إليها في عامّة أبواب الفقه لأمكن أن تنتهي إلى خمسمائة قاعدة أو أكثر.

ومن الفقهاء المتأخّرين المحقّق البجنوردي ألّفَ في القواعد الفقهيّة كتاباً جامعاً قيّماً في سبع مجلّدات ذكر فيه ٦٤ قاعدة.

ومن فقهائنا الأحياء ـ حفظهم الله ـ مَن خصّ القواعد بكتب مستقلّة ونافعة وجيّدة يطول الكلام بذكرها.

ثالثاً علم أُصول الفقه:

وهو مجموعة القواعد الكلّيّة الّتي تقع كبرى لقياس الاستنباط وتنتج بعد ضمّ صغرياتها إليها حكماً شرعيّاً كلّيّاً أو وظيفة عمليّة. وهذا التعريف من أشهر التعاريف وأسدّها لعلم الأُصول. ولابدّ لذلك من توضيح و تمثيل، فأقول:

دلّ على مطهّريّة الأرض إجماع فقهائنا أوّلاً رواية صحيحة عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ثانياً.

إلّا أنّ دلالة الإجماع والصحيحة على مطهّريّة الأرض تتوقّف على مجموعة من الأصول والقواعد الكلّيّة الّتي لابدّ من أن يضمّها الفقيه إلى كلّ من هذين الدليلين ليتألّف من كلّ منهما قياس ينتج الحكم بمطهّريّة الأرض.

فلابدّ أوّلاً من إثبات حجّيّة الإجماع، ومن دون إثبات حجّيّة الإجماع لا يدلّ الإجماع المتقدّم على الحكم الشرعي.

ولابدّ في دلالة صحيحة زرارة على الحكم المتقدّم من إثبات حجّيّة خبر الواحد الثقة ومن دون ذلك لا تدلّ الصحيحة على الحكم المتقدّم ولابدّ من إثبات حجّيّة الظهور العرفي للكلام. ومن دون إثباتها لا تدلّ الرواية على هذا الحكم.

ولابدّ بعد ذلك من أن يعتمد الفقيه قواعد علميّة لعلاج التعارض، إذا كان لصحيحة زرارة روايات معارضة.

وهذه القواعد وأمثالها هي الّتي يبحث عنها علم الأُصول. وهي تقع كبرى القياس الاستنباطي الّذي يتوصّل الفقيه من خلاله إلى الحكم الشرعي بعد أن يضمّ إليه صغرى القياس، وهو الإجماع والصحيحة في المثال المتقدّم.

ويطلق على هذه الأحكام في أُصول الفقه بالأحكام الواقعيّة وعلى أدلّتها بالأدلّة الاجتهاديّة.

وقد لا يتوصّل الفقيه من خلال الأدلّة الاجتهاديّة إلى الحكم الشرعي الواقعي...

فيلجأ عندئذ إلى اكتشاف الوظيفة العمليّة والموقف العملي في ظرف الجهل

بالحكم الواقعي. وهذه الوظائف منها ما يقرّره الشرع في ظرف الجهل بالأحكام الواقعيّة مثل البراءة الشرعيّة والاستصحاب. وقد تكون ممّا يقرّره العقل كالاشتغال والتخيير العقليّين.

وكما تقع الأحكام الأُصوليّة كبريات في الأقيسة الاستنباطيّة الّتي يتوصّل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة، كذلك تقع الأحكام الأُصوليّة كبريات في الأقيسة الّتي يتوصّل من خلالها الفقيه إلى الأحكام الظاهريّة والوظائف العمليّة عند الجهل بالأحكام الواقعيّة، وعدم إمكان الوصول إليها من خلال الأدلّة والحجج الاجتهاديّة.

الفرق بين القواعد الفقهيّة والقواعد الأُصوليّة:

والفارق بين القواعد الفقهيّة والقواعد الأُصوليّة مع أنّ كلّاً منهما يقعان في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي.

إنّ استفادة الحكم الشرعي من القاعدة الأُصوليّة تكون من باب الاستنباط. أمّا استفادة الحكم الشرعي من القاعدة الفقهيّة فتكون من باب التطبيق.

ولذلك لا يستخدم القاعدة الأُصوليّة إلّا المجتهد المتمكّن من الاستنباط، أمّا القاعدة الفقهيّة فتُعطى للمقلِّد مباشرة ليطبّقها مباشرة على مواضع الابتلاء والحاجة كما في قاعدة الضرر والحرج واليد وأمثال ذلك.

وهذا هو الرأي الّذي كان يذكره سيّدنا الاستاذ الخوئي﴿ في مجلس درسه.

الفرق بين علم الأُصول والعلوم الممهّدة للاستنباط:

ومن التوضيح المتقدّم في تعريف علم الأُصول نعرف الفرق بين علم الأُصول والعلوم الممهّدة للاستنباط مثل اللغة وقواعدها، والمنطق، والجرح والتعديل، والحديث وقواعده... فإنّ هذه العلوم، وإن كانت تقع لا محالة في طريق الاستنباط، ولا يستطيع الفقيه من دونها أن يستنبط الحكم الشرعي في جملة من المسائل الفقهيّة، إلّا أنّها لوحدها لا تنتج الحكم الشرعي ما لم تنضمّ إليها كبرى

اصولية. فإنّ وثاقة الراوي مثلاً لا ينتج الحكم الشرعي ما لم تنضمّ إليها كبرى حجّيّة رواية الثقة الواحد.

بخلاف القواعد الأُصوليّة، فإنّها بنفسها منتجة للحكم الشرعي إذا انضمّت إليها صغرياتها.

الطبيعة الآليّة لعلم الأُصول:

ومن خلال هذا التعريف لعلم الأُصول والمقارنة بينه وبين القواعد الفقهيّة والعلوم الممهّدة للاستنباط (مبادئ الاستنباط) نعرف أنّ دور الأُصول دور آلي في الاستنباط. كالدور الّذي يؤدّيه المنطق بالنسبة إلى العلوم العقليّة. وكما لا يمكن الوصول إلى نتيجة علميّة في العلوم الاستدلاليّة العقليّة، من دون علم المنطق، كذلك لا يمكن الدخول إلى استنباط الحكم الشرعي (الواقعي والظاهري) من دون استخدام القواعد الأُصوليّة في أقيسة الاستنباط.

تاريخ علم الأُصول:

علم أُصول الفقه من العلوم الّتي ابتكرها علماء المسلمين، واختصّ به المسلمون إلى اليوم.

وأوّل من كتب في هذا العلم من فقهاء السنّة محمّد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الشافعي (المتوفّى سنة ٢٠٤ هـ) ألّف «الرسالة» في هذا العلم، وهو أوّل كتاب علمي منهجي في علم الأُصول لفقهاء أهل السنّة.

أمّا عند الشيعة الإماميّة. فقد شهد عصر النصّ[١] في حياة أئمّة أهل البيت عليهم السلام البدايات الأُولى لهذا العلم ... ولا سيّما منذ عصر الصادقين عليهما السلام ... فقد اتّسعَت

(١) الفقه المأثور عن أهل البيت عليهم السلام ليس من الاجتهاد في الفقه، كما هو لدى غيرهم من أئمّة المذاهب الفقهيّة وإنّما هو مجموعة نصوص توارثوها عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. تلقّاها أميرالمؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأورثها الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام إماماً بعد إمام وكابراً بعد كابر. ولذلك فإنّ هذه النصوص تأتي في امتداد الحديث النبوي وليس من الاجتهاد في شيء وهذه هي عقيدة الإماميّة في حديث أهل البيت عليهم السلام.

المساحة الجغرافيّة الّتي يتواجد فيها أتباع أهل البيت عليهم السلام في هذا التاريخ ولم يكن يتيسّر لهم الرجوع إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام للسؤال عنهم فيما يشكل عليهم من شؤون دينهم.

فكيف يتأتى لمن يعيش في بلاد آذربايجان أو كابل أو بلاد ما وراء النهر أن يعرض سؤاله على الإمام الصادق عليه السلام وهو في المدينة أو في الكوفة... ويومئذ كان أتباع أهل البيت عليهم السلام يسكنون رقعة واسعة جدّاً من الأرض.

فكان أئمّة أهل البيت عليهم السلام ينصبون لهم رواة أحاديثهم وعلماء مدرستهم ممّن أخذوا علم رسول الله صلى الله عليه وآله منهم، وكانوا يأمرون شيعتهم بالرجوع إليهم.

روى محمّد بن قولويه بالإسناد إلى عليّ بن المسيّب الهمداني. قال: قلت للرضا عليه السلام: شُقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممَّن آخذ عنه معالم ديني قال: من زكريّا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا[١].

وروى عبدالعزيز بن المهتدي قال سألت الرضا عليه السلام فقلت إنّي لا ألقاك في كلّ وقت، فعمَّن آخذ معالم ديني، قال عليه السلام: خذ عن يونس بن عبدالرحمن[٢].

وروى الطبرسي في الاحتجاج عن أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام: فأمّا من كان من الفقهاء، صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه[٣].

وبطبيعة الحال لم يكن هؤلاء الأعلام من تلامذة مدرسة أهل البيت عليهم السلام يستحضرون جميع النصوص المرويّة من حديثهم عليهم السلام... فكانوا يضطرّون كثيراً إلى الاجتهاد واستخدام القواعد والأصول الأوّليّة لاستنباط الحكم الشرعي الواقعي أو الوظيفة الشرعيّة (الأحكام الظاهريّة).

وأهمّ وجوه الحاجة إلى استخدام القواعد والآليّات الأصوليّة لاستنباط الحكم الشرعي هو:

---

(١) جامع الرواة للأردبيلي ١: ٣٣٠. (٢) جامع الرواة ٢: ٣٥٧ ط الأولى.

(٣) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٢٦٣ ط النجف.

وفي حجّيّة الاستصحاب، ورد في حديثهم عليهم السلام : لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما ينقضه بيقين آخر[١] وهو بمعنى حجّيّة الاستصحاب وهو أصل عملي معروف بين الفقهاء.

وورد أيضاً في نفس المعنى : من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين[٢].

وورد أيضاً : ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يدخل الشكّ في اليقين، لكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه ـ ولا يعتدّ بالشكّ في حالة من الحالات[٣].

وهذه الروايات وغيرها تدلّ على حجّيّة الاستصحاب وهو من الأُصول العمليّة المعروفة لدى كافّة فقهاء المسلمين.

وروى مسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق في أصالة الحلّ في كلّ أمر اشتبه الإنسان في حلّيّته وحرمته: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه، فتدعه من قبل نفسه[٤].

وقد صنّف من أصحاب الأئمّة عليهم السلام في هذا العلم هشام بن الحكم الكوفي الشيباني (المتوفّى سنة ١٧٩ هـ) وكان من ثقات رواة أبي عبدالله الصادق عليه السلام وابنه الإمام موسى بن جعفر... صنّف كتاب «الألفاظ ومباحثها» وهي من أبحاث الأُصول.

كما صنّف يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين من أصحاب أبي الحسن موسى بن جعفر والإمام الرضا عليهما السلام... كتاب «اختلاف الحديث ومسائله».

وهو من المباحث المهمّة في أُصول الفقه في مسألة تعارض الأحاديث.

وجمع طائفة من الأحاديث المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الأُصول

---

(١) الفصول المهمّة للحرّ العاملي: ٢٥٠، ط النجف.

(٢) نفس المصدر: ٢٥٠. (٣) نفس المصدر: ٢٥٠.

(٤) الفصول المهمّة للحرّ العاملي: ٢٥٣.

صاحب الوسائل الحرّ العاملي رحمه الله في «الفصول المهمّة في اُصول الأئمّة» وهو كتاب مبوّب تبويباً جيّداً، وقد بذل صاحب الوسائل رحمه الله جهداً كبيراً في تنظيم وتبويب هذا الكتاب، كما جمع السيّد عبدالله شبّر رحمه الله طائفة من أحاديث الأئمّة عليهم السلام في الأصول في كتابه القيّم «الاُصول الأصيلة».

ومن المدوّنات الجيّدة في هذا الباب كتاب «اُصول آل الرسول» للسيّد هاشم الموسوي ابن زين العابدين الخونساري. ومهما يكن من أمر فإنّ البدايات الاُولى لهذا العلم الشريف ظهرت في عصر الأئمّة من آل البيت عليهم السلام ومن خلال أحاديثهم وتوصياتهم لعلماء مدرستهم في تفريع الفروع على الاُصول كما تقدّم.

علم الاُصول في عصر الغيبة:

وفي عصر الغيبة، وهو عصر انقطاع النصّ، أخذ علم الاُصول بالتطوّر على يد فقهاء هذا العصر.

وكلّما كان الفقهاء يبتعدون عن عصر الحضور كانوا يشعرون بمسيس الحاجة إلى هذا العلم وتطويره و توسعته أكثر من ذي قبل.

وأوّل كتاب ـ كتب في هذا العلم في عصر الغيبة كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» للشيخ الأقدم الحسن بن عليّ بن عقيل النعماني.

ومن أبرز مَن كتب في هذا العلم من فقهاء عصر الغيبة الشيخ المفيد (المتوفّىٰ ٤١٣ هـ) ألّف كتاب «النكت في مقدّمات الاُصول» أدرجه الكراجكي على نحو الاختصار في كتاب «كنز الفوائد» وألّف المرتضىٰ رحمه الله (المتوفّىٰ ٤٣٦ هـ) «الذريعة إلى علم اُصول الشريعة».

وألّف الشيخ الطوسي (المتوفّىٰ ٤٦٠ هـ) كتاب «عُدّة الاُصول» في الاُصولين: اُصول الدين واُصول الفقه، وألّف المحقّق الحلّي رحمه الله (المتوفّىٰ سنة ٦٧٦ هـ) كتاب «الوصول إلى معرفة الاُصول» وكتاب «المعارج».

وللعلّامة الحلّي رحمه الله (المتوفّىٰ سنة ٧٢٦ هـ) عدّة مؤلّفات في الاُصول منها «تهذيب الوصول إلى علم الاُصول» و«مبادئ الوصول إلى علم الاُصول» و«نهاية

الأُصول» و«نهج الوصول إلى علم الأُصول» وألّف الشيخ البهائي (المتوفّىٰ سنة ١٠٣١ هـ) كتاب «زبدة الأُصول».

وألّف الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني. (المتوفّىٰ سنة ١٠١١ هـ) كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» وهو من الكتب الجيّدة في الأُصول. وقد قرأنا هذا الكتاب على مشايخنا في هذا العلم عندما بدأنا دراسة الأُصول. ومنذ هذا الوقت بدأ علم الأُصول لدى الشيعة الإماميّة يتطوّر بشكل ملحوظ على يد فقهاء هذه المدرسة.

الصراع الفكري بين المدرسة الأُصوليّة والأخباريّة:

في هذه الفترة طرأ على هذا العلم حدثٌ جديد، وهو التوجّه الإخباري الّذي ظهر على يد «الأمين الأسترآبادي» (المتوفّىٰ سنة ١٠٣٦ هـ) مؤلّف كتاب «الفوائد المدنيّة» في الاستغناء عن الطابع العقلي لعلم الأُصول والاختصار على ما ورد من أهل البيت عليهم السلام من الأحاديث، دون الاستعانة بالقواعد العقليّة والأُصوليّة المعروفة.

ويظهر أنّ خلفيّة هذا التوجّه هو مخافة الاستغراق في الاعتماد على العنصر العقلي في الاجتهاد والابتعاد عن النصّ، كما حدث ذلك لمدرسة الرأي عند فقهاء أهل السنّة.

وقد أحدث هذا التطوّر الجديد صراعاً شديداً بين المدرستين: المدرسة الأُصوليّة، والأخباريّة.

وامتدّ هذا الصراع ما يقارب القرنين من الزمان، وانتهى بتضاءل دور المدرسة الأخباريّة، وتنامي وتكامل المدرسة الأُصوليّة وأهمّ النقاط الخلافيّة الّتي تبنّتها المدرسة الأخباريّة هي:

١ ـ التشكيك في حجّيّة الدليل العقلي والتلازم بين حكم العقل والشرع.

٢ ـ تبني حجّيّة كلّ ما ورد في الكتب الروائيّة الأربعة (الكافي، والتهذيب والاستبصار، والفقيه).

٣ ـ عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريميّة.
٤ ـ نفي حجّيّة الإجماع.
٥ ـ التوقّف عن الأخذ بظواهر الكتاب العزيز حتّى يرد تفسير وشرح عن أهل البيت عليهم السلام لها.

ورغم أنّ مساحة هذا الصراع امتدّت من إيران إلى البحرين والعراق وجبل عامل، غير أنّ مدرسة كربلاء احتضنت الصراع العلمي بين هاتين المدرستين، من خلال عَلَمين من أعلام الفقه الشيعي بصورة مركّزة.

وهذان العَلَمان هما: الشيخ يوسف رحمه الله صاحب الموسوعة الفقهيّة الجليلة «الحدائق الناضرة» الّذي انتقل إلى كربلاء والوحيد البهبهاني رحمه الله (المتوفّىٰ سنة ١٢٠٦ هـ).

مدرسة الوحيد البهبهاني بكربلاء:

أثرى هذا الصراع المدرسة الأُصوليّة، من غير شكّ، ولولا هذا الصراع لم تبلغ هذه المدرسة هذا الحدّ من العمق والتوسّع والتطوّر العلمي.

وكان للوحيد البهبهاني الدور الرائد في تطوير وتعميق هذه المدرسة الّتي تكوّنت وانتعشت بكربلاء على يد الاستاذ وتلامذة مدرسته من بعده.

وتنعكس طائفة من أفكار الوحيد البهبهاني رحمه الله الأُصوليّة في كتبه الّتي أبقاها من بعده، وأهمّها كتاب «الفوائد الحائريّة» بقسميه (القديم والجديد). وقد طبع هذا الكتاب أخيراً طباعة محقّقة، وأُخرِجَ إخراجاً ملائماً لموقع الكتاب العلمي من قبل المجمع الفكري الإسلامي بـ(مدينة قم المقدّسة).

وله رسالة «الاجتهاد والأخبار» ورسالة في «حجّيّة الإجماع» وغير ذلك. وكتبه كلّها جيّدة، تعكس أفكار الأُستاذ الأُصوليّة.

وتخرَّج على يده عدد جمّ من كبار الفقهاء الّذين جمعوا وطوّروا هذه المدرسة، ووسّعوا آفاقها، وترك كثير منهم من بعده آثاراً علميّة قيّمة في علم الأُصول.

من هؤلاء المحقّق القمّي صاحب كتاب «القوانين» في الأُصول، وهو من أفضل ما كتب في هذا العلم في مباحث الألفاظ وفي المباحث العقليّة.

والشيخ أسد الله الكاظمي (المتوفّىٰ سنة ١٢٣٤ ﻫ) مؤلّف «كشف القناع عن حجّيّة الإجماع» والشيخ محمّد تقي الإصفهاني صاحب كتاب «هداية المسترشدين» وهو تعليقة عميقة على كتاب «معالم الأُصول» للشيخ حسن بن زين‌الدين الشهيد ومن خير ما أُلّف وكتب في مباحث الألفاظ في الأُصول، والشيخ محمّد حسين الإصفهاني (المتوفّىٰ سنة ١٢٥٠ ﻫ) صاحب كتاب «الفصول» والشيخ أحمد النراقي (المتوفّىٰ سنة ١٢٤٥ ﻫ) صاحب كتاب «عوائد الأيّام»، والسيّد محسن الأعرجي الكاظمي (المتوفّىٰ سنة ١٢٢٧) صاحب كتاب «المحصول في علم الأُصول».

وهؤلاء هم أعلام الأُصوليّين المتأخّرين من تلامذة الوحيد البهبهاني.

وكتبهم من خير ما كُتب في علم الأُصول وهي لا تزال مدار البحث والتحقيق: القوانين، والفصول، والعوائد، والمحصول. وقد أثْرَوا المدرسة الأُصوليّة، ومهّدوا لظهور مدرسة ا لشيخ الأنصاري ﷺ وهو الحلقة الأخيرة من حلقات التطوّر لعلم الأُصول عند الشيعة الإماميّة.

وأهمّ الأفكار الّتي تبلورت في هذه المدرسة هي:

١ ـ التفريق بين الأمارات والأُصول... ولا نعرف في كلمات الأُصوليّين قبل الوحيد البهبهاني هذا التفريق. ولأوّل مرّة تختمر فكرة التمييز بين هذين النوعين من الأدلّة والحجج في كلمات الوحيد البهبهاني وتلامذة مدرسته.

وتتعمّق وتتطوّر وتتفنّن فيما بعد في مدرسة الشيخ الأنصاري ﷺ، وتبلغ ذروتها من النضج والتطوير والعمق.

فقد وجد الاستاذ الوحيد أنّ الأدلّة والحجج على طائفتين:

منها ما يوظّفه المجتهد للوصول إلى الأحكام الواقعيّة الشرعيّة، ويطلبها بها، سواءً أصابها أم أخطأها، كما هي طبيعة الاجتهاد. وهذه الأحكام هي «الأحكام

الشرعيّة الواقعية» والأدلّة الّتي توصّل إليها هي «الأدلّة الاجتهاديّة» مثل خبر الثقة الواحد، والإجماع، والشهرة. وهذه هي أهمّ «الأمارات» كما يصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة أو «الأدلّة الاجتهاديّة».

وهناك طائفة أُخرى من الأدلّة والحجج يتوصّل بها الفقيه إلى الوظيفة الشرعيّة، وليس الحكم الشرعي الواقعي، وذلك في ظرف الجهل بالأحكام الشرعيّة الواقعيّة، وعندما يفقد الفقيه الأمارات والحجج والأدلّه الاجتهاديّة الّتي يتوصّل بها إلى الأحكام الواقعيّة... في هذه الحالة يوظّف الفقيه النوع الثاني من الأدلّة والحجج، وهي «الأدلّه الفقاهتيّة» ليتوصّل بها إلى الوظيفة الشرعيّة أو العقليّة في ظرف الجهل بالحكم الواقعي... فلابدّ للمكلّف من موقف عملي في ظرف الجهل بالحكم الشرعي الواقعي من براءة أو احتياط أو غيره... وهذا الموقف العملي هو الوظيفة الشرعيّة، ويصطلح عليها فقهاء هذه المدرسة بـ«الأحكام الشرعيّة الظاهريّة» في مقابل «الأحكام الشرعيّة الواقعيّة»، ويصطلحون على الأدلّة الّتي يتوصّل بها الفقيه إليها بـ«الأدلّة، الفقاهتيّة» في مقابل «الأدلّة الاجتهاديّة» أو «الأمارات» الّتي يتوصّل بها الفقيه إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة.

وتقع الأحكام الظاهريّة في امتداد الأحكام الواقعيّة ، كما تقع الأدلّة الفقاهتيّة في امتداد الأدلّة الاجتهاديّة، وليس في عرضها.

وتترتّب على فهم هذا الموقع الطولي مسائل كثيرة من قبيل تقديم الأمارات على الأُصول، وتنتج منها مسائل من قبيل «الحكومة» و«الورود»، تبلورت فيما بعد في مدرسة الشيخ الأنصاري ﵀.

٢ ـ تقسيم الشكّ:

الوحيد البهبهاني هو المنظّر الأوّل لمسألة الشكّ في تاريخ علم الأُصول، بالتأكيد، ويأتي من بعده الشيخ الأنصاري، ليطوّر هذا التنظير، ويبلغ به حدّاً عالياً من النضج والتعميق والتطوير.

لاحظ الأُستاذ الوحيد ﷺ، لأوّل مرّة في تاريخ هذا العلم: أنّ الشكّ في الأحكام على قسمين وليس قسماً واحداً، ويترتّب على كلّ منهما حكم، يختلف عن الآخر.

وهذان القسمان هما:

١ ـ الشكّ في التكليف، كما لو شكّ المكلّف في تشريع زكاة مال التجارة، أو تشريع الخمس في «الإرث» أو حرمة تدخين الأتباغ أو غير ذلك... وهذا من الشكّ في أصل ثبوت التكليف من قبل الشارع.

٢ ـ الشكّ في المكلّف به... وهو الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف بعد العلم بثبوته على ذمّته، كما إذا شكّ المكلّف في الصلاة الواجبة عليه على رأس الفرسخ الرابع في السفر هي القصر أم التمام، فإنّ التكليف بفريضة الظهر أو العصر ثابت لدى المكلّف بالقطع واليقين، ولكنّه يشكّ في الخروج من عهدة التكليف بالإتيان بالصلاة الثنائيّة فقط مثلاً.

وحكم هذا الشك غير الشكّ في التكليف.

فإنّ حكم الشكّ في أصل التكليف هو البراءة العقليّة بموجب قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا حكم الشكّ في المكلّف به فهو الاشتغال والاحتياط بموجب القاعدة العقليّة المعروفة «الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة»

يقول الوحيد البهبهاني: فرق بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت، إذ مجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلِّد، لما عرفت من أنّ الأصل براءة الذمّة حتّى يثبت التكليف ويتمّ الحجّة ...

وأمّا مقام الخروج عن عهدة التكليف، فقد عرفت أيضاً إنّ الذمّة إذا صارت مشغولة فلابدّ من اليقين في تحصيل براءتها للإجماع والإخبار، وثبتت أيضاً من العقل والنقل والآيات القرآنيّة والأخبار[1].

---

(١) الفوائد الحائرية: ٣١٩ ـ ٣٢٢.

هذه خلاصة موجزة جدّاً عن مدرسة الوحيد البهبهاني الّتي نشأت وترعرعت وتعمّقت في كربلاء، ومهّدت الطريق لظهور مدرسة الشيخ الأنصاري فيما بعد في (النجف) بالقرب ـ من كربلاء ـ وهي المرحلة الأخيرة لتطوّر الفكر الأُصولي عند الشيعة الإماميّة.

مدرسة الشيخ الأنصاري:

ظهرت هذه المدرسة في «النجف» أواخر القرن الثالث عشر.

وكان رائد هذه المدرسة الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ) ظهرت هذه المدرسة بعد مدرسة الوحيد البهبهاني الّتي اقترن اسمها بالصراع العلمي الّذي جرى بين الأخباريين والأُصوليّين.

واستفادت هذه المدرسة من كلّ ما تمخّضت عنه مدرسة الوحيد، وزادت عليها.

فقد استوعب الشيخ مرتضى الأنصاري رائد هذه المدرسة الأفكار الأُصوليّة السابقة عليه، واستطاع أن يعيد بناء الأُصول، وصياغته، ومنهجه، مستفيداً من كلّ التجارب والأفكار والخبرات السابقة عليه.

وتخرّج من مجلس درسه فقهاء كبار من أمثال صاحب الكفاية المحقّق «المولى محمد كاظم الخراساني» المعروف بـ«الآخوند» زعيم حركة الدستور، و«السيد محمّد حسن الشيرازي» الزعيم الديني المعروف والّذي دخل في مواجهة مع الشركات الإنجليزيّة الّتي احتكرت تجارة الأتباغ في إيران، وحرّم استعمال الأتباغ، وأجبر البلاط الملكي في إيران على إلغاء الاتّفاقيّة مع الشركة البريطانيّة... وغير هؤلاء من أعلام مدرسة الشيخ الأنصاري الّذين ساهموا في تعميق وتطوير هذه المدرسة، وتخرّج على يد صاحب الكفاية المحقّق الخراساني أعلام كبار ومحقّقون في علم الأُصول، مثل الأعلام الثلاثة المشهورين من طلّابه: المحقّق العراقي، والمحقّق النائيني، والمحقّق الإصفهاني... وهكذا امتدّت هذه

المدرسة إلى اليوم الحاضر ورغم أنّ أعلام هذه المدرسة أدخلوا الكثير من التطوير في هذه المدرسة ونقّحوا وعمّقوا أفكارها... رغم ذلك لا تزال هذه المدرسة قائمة بخطوطها ومحاورها الرئيسيّة، ولم يحدث تغيير جذري في أفكارها ومنهجيّتها.

وفيما يلي أشير إشارة سريعة موجزة إلى الخطوط الرئيسيّة لأفكار هذه المدرسة.

التنظيم الثلاثي للحجج والأدلّة الشرعيّة:

تتميّز هذه المدرسة في ترتيب الأدلّة والحجج بصورة منهجيّة ضمن ثلاث مراحل بحيث لا تصل النوبة إلى المرحلة الثانية منها مع وجود المرحلة الثانية ولا تصل النوبة إلى المرحلة الثانية مع قيام المرحلة الأُولى.

وإذا انتفت المرحلة الأُولى تصل النوبة إلى المرحلة الثانية ومع انتفاء المرحلة الثانية تصل النوبة إلى المرحلة الثالثة، ولا يخلو حال المكلّف من واحد من هذه الثلاثة. لا محالة.

يقول الشيخ الأنصاري‏ﷺ في بداية «فرائد الأُصول»: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ[1].

واقترح تلميذه المحقّق الخراساني تعديل هذه المنهجيّة بمنهجيّة أُخرى في ترتيب الأدلّة.

يقول‏ﷺ: فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا. وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أم لا[2].

«وتوضيح هذا الترتيب:

١ ـ إنّ المكلّف إذا حصل له القطع بالحكم الشرعي فيعمل به بالضرورة، فإنّ القطع منجّزٌ للتكليف في حالة الإصابة، ومعذّر عند عدم الإصابة. والتنجيز والتعذير لازمان عقليّان للقطع بالحكم الشرعي.

---

(١) فرائد الأُصول: ١. (٢) كفاية الأُصول: ٢.

٢ ـ وإذا لم يقطع المكلّف بالحكم الشرعي يرجع إلى الأدلّة الظنّيّة الّتي تثبت اعتبارها وحجّيّتها بدليل معتبر من ناحية الشارع.

وهذه الطائفة من الأدلّة الظنّيّة الّتي ثبت اعتبارها بدليل شرعي معتبر تسمّى عادة «الأمارات» و«الطرق» و«الظنون الخاصّة» وذلك مثل «خبر الثقة الواحد» و«الإجماع» و«الشهرة» وغير ذلك من الأدلّة الظنّيّة الّتي اعتبرها الشارع وتعبّدَنا بها.

٣ ـ وإن لم يتيسّر للمكلّف طريق معتبر (دليل ظنّي معتبر) يرجع المكلّف إلى الأُصول العمليّة الّتي تقرّر وظيفة المكلّف في حالة عدم تمكّن المكلّف من دليل ظنّي معتبر.

حالة الاستيعاب والترتّب في الحجج:

وهذه المنهجيّة الجديدة في بحث الحجج تجمع بين أمرين: الأوّل منها استيعاب كلّ الحجج وبصورة كاملة فلا تبقى حجّة من الحجج ذاتيّة أو مجعولة تفيد حكماً شرعيّاً أم وظيفة عقلية أو شرعيّة إلّا ويدخل ضمن هذه المنهجيّة، كما سنوضّح ذلك ـ إن شاء الله ـ فيما يأتي.

والميزة الأُخرىٰ لهذه المنهجيّة الترتيب والحالة الطوليّة في عرض الحجج فالقطع، وهو انكشاف الواقع يتقدّم على كلّ حجّة أُخرى، ولا تزاحمه حجّة، مهما كانت، وبعد ذلك يأتي دور الطريق والأمارات الّتي اعتبرها الشارع، وهي حجّة في حالة عدم انكشاف الواقع وفقدان القطع، عندما لم يتمكّن المكلّف من الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي وهي حالة مترتّبة على الحالة الأُولى، بمعنى إنّ حجّيّة الطرق والأمارات المعتبرة تأتي في حالة غياب القطع وعدم انكشاف الواقع، ومع انكشاف الواقع والقطع بالحكم الشرعي لا يصحّ الاعتماد على هذه الطرق والأمارات وإن كان لا يجب على المكلّف أن يسعى للوصول إلى القطع.

والحالة الثالثة مترتّبة على فقدان الحالة الثانية، فإنّ المكلّف إنّما يصحّ له

الرجوع إلى الأُصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة في حالة غياب وفقدان الطرق والأمارات المعتبرة شرعاً، وبعد الفحص عنها واليأس منها بالمقدار المتعارف.

تقسيم الدليل إلى الأمارات والأُصول:

ومن الشرح المتقدّم يتّضح أنّ المكلّف إذا لم يقطع بالحكم الشرعي فلابدّ أن يعمل بالأمارات والأدلّة الظنّيّة الّتي ثبت اعتبارها بدليل شرعي معتبر.

وإذا فقد المكلّف هذه الطرق الظنّية المعتبرة، ولم يتيسّر له طريق معتبر شرعاً إلى الحكم الشرعي كان المورد مجرى لإحدى الأُصول المعروفة الجارية في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة.... والأحكام الّتي تثبت لهذه الأُصول هي الأحكام الظاهريّة.

وهذه الأحكام الظاهريّة الّتي تجري عند الشكّ تتميّز عن الأمارات الظنّيّة أنّها تفقد صفة الكشف عن الحكم الواقعي ولا تكسب الشاكّ رؤية إلى الحكم الشرعي الواقعي، أو إلى الموضوع الخارجي ذي الأثر الشرعي بعكس الأمارات فإنّها تملك في حدّ نفسها درجة من الكشف عن الواقع، غير أنّها ضعيفة وغير كاملة، فيتمّمها الشارع بالاعتبار الشرعي، بإلغاء احتمال الخلاف واعتبار ما تؤدّي إليه.

أمّا الأُصول الشرعيّة والعقليّة الّتي تجري في مورد الشكّ فتفقد هذه الخصوصيّة الناقصة عن الكشف، ولا تكسب الشاكّ في الحكم الشرعي رؤية إلى الحكم وإنّما تُقرِّر له وظيفته العمليّة في ظرف الشكّ فقط.

ومن هذا المنطلق بدأت تختمر عند علماء الأُصول فكرة تفكيك الأُصول عن الأمارات والطرق، وفرز إحداهما عن الأُخرى.

وهذا التفكيك بين الأمارات والأُصول ظهر كما يبدو لأوّل مرّة على يد الوحيد البهبهاني ﷺ إلّا أنّ الوحيد اقتصر فقط على التفكيك بينهما دون أن يجعل من هذا التفكيك أساساً لتغيير منهج الدراسات الأُصوليّة، ودون أن يتناول بالبحث الآثار العلميّة الكبرى لهذا التفكيك.

أمّا الشيخ فقد جعل من التفكيك بين الأمارات والأُصول أساساً لمنهجيّة حديثة لعلم الأُصول وتناول الآثار والنتائج المترتّبة على هذا التفكيك بشكل علمي وعميق وخرج نتيجة لذلك بتصوّرات وأفكار جديدة في علم الأُصول.

المنهجية الجديدة لعلم الأُصول:

ومهما يكن من أمر فإنّ الشيخ الأنصاري قد وضع في هذا التقسيم الّذي ذكره للدليل أساساً قويّاً لمنهجيّة جديدة تماماً في علم الأُصول، وجعل منه منطلقاً جديداً لعلم الأُصول، انطلق منه إلى اكتشاف ودراسة الآثار والنتائج العلميّة الكبرى المترتّبة على هذا التفكيك.

وعلى هذا الأساس بحث الشيخ الأنصاري عن القطع وأحكامه في «المقصد الأوّل» من كتابه وبحث عن الأدلّة الاجتهاديّة في «المقصد الثاني» من كتابه، في بحث الظنّ، كخبر الواحد الثقة والإجماع، والسيرة، والشهرة، وهي الظنون الخاصّة الّتي اعتبرها الشارع، بينما بحث الأدلّة الفقاهتيّة الّتي تجري في ظرف الشكّ والجهل بالحكم الشرعي الواقعي «وهي الأُصول العمليّة» في «المقصد الثالث» وهو «مبحث الشكّ».

ترتيب الأدلّة وتقديم بعضها على بعض:

وانطلاقاً من الشرح المتقدّم في التمييز والتفريق بين «الأدلّة الاجتهاديّة» و«الأدلّة الفقاهتيّة» تتولّى المدرسة الأُصوليّة الحديثة عند الشيعة الإماميّة أمر تنظيم الأدلّة وتقديم بعضها على بعض.

فليس بين الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة بناءً على هذا التمييز تعارض حقيقي، كما لا يكون بين العامّ والخاصّ تعارض إلّا ما يكون من التعارض البدوي غير المستقرّ.

فإنّ الأمارات ترفع موضوع الأدلّة الفقاهتيّة تكويناً، وبالوجدان، أو بالتعبّد والتشريع، وبارتفاع موضوع الأدلّة الفقاهتيّة ترتفع الوظيفة العمليّة الثابتة بالعقل

أو بالشرع لهذا الموضوع فتتقدّم الأدلّة الاجتهاديّة على الأدلّة الفقاهتيّة قهراً، ويتمّ ذلك من خلال منهجين مختلفين هما (الحكومة) و(الورود).

ولابدّ لهذا الأمر من إيضاح وتفصيل وشرح، وإليك هذا الشرح.

الورود:

نستطيع أن نفهم المعنى الإجمالي لـ«الورود» من خلال العلاقة بين الأمارات والأُصول العمليّة العقليّة، وهي البراءة العقليّة، والاحتياط والتخيير العقليّان.

فإنّ خبر الثقة الواحد من الأمارات الظنّيّة الّتي تثبت حجّيّتها بالدليل القطعي، باعتبار الشارع له.

فإذا ورد خبر من ثقة على حكم شرعي يعتبر هذا الخبر بياناً من قبل الشارع على ذلك الحكم، وبه يرتفع موضوع البراءة العقليّة وهو «عدم البيان» فإنّ الدليل على البراءة العقليّة هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ومع ثبوت البيان من ناحية الشرع تنتفي البراءة العقليّة انتفاءً تكوينيّاً. وهذا هو «الورود».

وكذلك يتقدّم خبر الثقة الواحد على أصالة الاحتياط العقليّة، فإنّ موضوع أصالة الاحتياط هو احتمال العقاب على ترك الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتملة، ومع حصول خبر الثقة الّذي ثبتت حجّيّته من ناحية الشرع يحصل للمكلّف الأمن من العقوبة على مخالفة الوجوب المحتمل أو ارتكاب الحرمة المحتملة. لأنّ المكلّف حينذاك يستند في ترك الواجب المحتمل أو ارتكاب الحرام المحتمل إلى ترخيص وإذن من الشارع، وبه يأمن عقوبة الشارع، ولا يبقى موضوع ولا مجال لجريان أصالة الاحتياط من الناحية العقليّة.

كذلك يتقدّم خبر الثقة الواحد على أصالة التخيير العقليّة، فإنّ التخيير العقلي هو عدم وجود مرجّح لأحد الطرفين على الطرف الآخر، وخبر الثقة الواحد يصلح أن يكون مرجّحاً للطرف الّذي يدلّ عليه الخبر على الطرف الآخر، فلا يبقى مع وصول الخبر موضوع ولا مجال لجريان أصالة التخيير العقليّة.

وبناء على هذا الإيضاح فإنّ الأمارات والطرق (الأدلّة الاجتهاديّة) تتقدّم على الأُصول العقليّة من البراءة والاحتياط والتخيير العقلي (الأدلّة الفقاهتيّة) ولا يكون بينهما تعارض، لأنّ معنى التعارض هو تكاذب الدليلين، ولا يتكاذب الدليلان إلّا إذا كانا في عرض واحد، وأمّا إذا كان أحدهما في طول الآخر فلا يتكاذبان، والأمر هنا كذلك، فإنّ الأُصول العقليّة تجري عند انتفاء خبر الثقة، ولا معنى لجريان هذه الأُصول مع وجود خبر الثقة، ويسمّي الشيخ الأنصاري﵀ هذه العلاقة بين الأدلّة بـ«الورود» ويحدّده بما لو كان الدليل الوارد ينفي موضوع الدليل المورود نفياً تكوينيّاً ووجدانيّاً، بعناية التعبّد من الشارع.

وهذا نوع من العلاقة بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة يذكره الشيخ الأنصاري﵀ في المباحث العقليّة من الأُصول.

الحكومة :

والنوع الثاني من العلاقة بين الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة الفقاهتيّة هو «الحكومة» وهي أيضاً تقتضي تقدّم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهتي ولكن ببيان آخر وطريقة أُخرى تختلف بعض الشيء عن «الورود».

وتطلق «الحكومة» في مدرسة الشيخ الأنصاري﵀ على حالة خاصّة من العلاقة بين الدليلين يكون فيها أحد الدليلين ناظراً إلى مفاد الدليل الآخر، وشارحاً له، ومبيّناً لكمّيّة مدلوله، حتّى إذا كانت هذه النظارة والشرح من الدليل الثاني للدليل الأوّل بغير الألفاظ المستعملة للشرح والتفسير.

وفي مورد «الحكومة» لا تنفي الأدلّة الاجتهاديّة موضوع الأُصول العمليّة نفياً تكوينيّاً بالوجدان كـ«الورود» وإنّما تنفيه نفياً تشريعيّاً وبتعبّد من الشارع، وبحكم من الشارع، ولعلّ ذلك هو سبب تسميته بـ«الحكومة» وهذه الحكومة ترد كثيراً في العلاقة بين الأمارات والأُصول الشرعيّة (البراءة الشرعيّة والاستصحاب) فإنّ موضوع البراءة الشرعيّة بمقتضى حديث الرفع: «رُفع عن

أُمّتي ما لا يعلمون» هو الجهل بالحكم الشرعي، وبوصول خبر الثقة يرتفع الجهل بتعبّد من ناحية الشارع، فإنّ المكلّف يبقى من الناحية التكوينيّة لا محالة شاكّاً بالحكم الواقعي الشرعي، وجاهلاً به ولا ينفي خبر الثقة الواحد جهله وشكّه تكويناً وبالوجدان، ولكن بما أنّ الشارع تعبّدنا بحجّيّة خبر الثقة وأتمّ الكشف الناقص الموجود في هذه الأمارة فإنّ وصول خبر الثقة إلى المكلّف يرفع الجهل بالحكم الواقعي الشرعي لدى المكلّف بتعبّد وتشريع من ناحية الشرع، ومع انتفاء الجهل تعبّداً ينتفي موضوع الأصل فيثبت الدليل الاجتهادي ويتقدّم على الدليل الفقاهتي ولا يعارضه الدليل الفقاهتي، وهو يختلف عن طريقة تقدّم خبر الواحد الثقة على الأُصول العقليّة فإنّ خبر الثقة بعد ثبوت حجّيّته من الشرع بيان من دون شكّ وهو يرفع موضوع البراءة العقليّة ـ مثلاً ـ وهو اللابيان بصورة تكوينيّة قطعاً.

وهذه «الحكومة» على ما اصطلح عليه الشيخ ﷺ نحو آخر من تقدّم الأمارات على الأُصول العمليّة.

العلاقة بين الأُصول العمليّة:

ويتحدّث الشيخ بعد ذلك عن العلاقة بين الأُصول العمليّة نفسها، فإنّ من الممكن أن تتعارض الأُصول العمليّة بعضها مع بعض، وهذا التعارض يكون بين الاستصحاب وسائر الأُصول العمليّة (البراءة والاحتياط والتخيير) أو بين استصحابين.

العلاقة بين الاستصحاب والأُصول العقليّة:

أمّا في العلاقة بين الاستصحاب والأُصول العقليّة (البراءة العقليّة والتخيير والاحتياط) فالاستصحاب لا محالة يكون وارداً على هذه الأدلّة بموجب مصطلح الشيخ، ورافعاً لموضوعها حقيقة رفعاً تكوينيّاً، لأنّ الاستصحاب حينئذٍ يعتبر بياناً من الشارع، ومع وجود البيان ينتفي موضوع البراءة العقليّة، وهو «عدم البيان» بصورة تكوينيّة، وموضوع الاحتياط عدم الأمن من العقاب في ارتكاب

محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب، وبالاستصحاب يتحقّق الأمن من العقاب شرعاً بصورة تكوينيّة كذلك ولا يبقى موضوع للاحتياط ...

وموضوع التخيير عدم وجود مرجّح لأحد الطرفين، والاستصحاب يصلح شرعاً أن يكون مرجّحاً حقيقيّاً للطرف الّذي يؤدّي إليه الاستصحاب، وبذلك ينتفي موضوع التخيير وهو عدم وجود المرجّح.

وبناء عليه يتقدّم الاستصحاب على كلّ من الأُصول العقليّة الثلاثة، وتكون العلاقة بين الاستصحاب وبينها علاقة «الورود».

العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعيّة:

أمّا العلاقة بين الاستصحاب والبراءة الشرعيّة فهي من «الحكومة» لأنّ الاستصحاب يرفع موضوع البراءة الشرعيّة وهو «الجهل بالحكم الشرعي الواقعي» باعتبار وتعبّد من الشارع لا وجداناً وواقعاً، فإنّ المكلّف يبقى جاهلاً بالحكم الشرعي واقعاً وذلك، لأنّ أدلّة الاستصحاب ناظرة إلى تنزيل مؤدّاه منزلة الواقع في مقام العمل، وبذلك يختلف الاستصحاب عن أصل البراءة وسائر الأُصول غير التنزيليّة الّتي لها صفة وظيفيّة محضة، وليس لها نظر إلى تنزيل مؤدّياتها منزلة الواقع أو تنزيل أحد طرفي الشكّ منزلة اليقين. وبذلك يكون الاستصحاب حاكماً على البراءة الشرعيّة.

ومن هنا انفتح على هذه المدرسة باب جديد من العلم في التمييز بين نوعين من الأُصول العمليّة (التنزيليّة منها وغير التنزيليّة). فقد وجدوا أنّ مهمّة طائفة من الأُصول العمليّة كالاستصحاب هي تنزيل أحد طرفي الشكّ منزلة الواقع في البناء العملي، بينما وجدوا أنّ مهمّة طائفة أُخرى من الأُصول العمليّة تحديد الوظيفة العمليّة للمكلّف في ظرف الشكّ بمقتضى ما يؤدّي إليه الأصل دون النظر إلى الواقع وتنزيل المؤدّى منزلة الواقع.

وسمّوا الطائفة الأُولى بالأُصول التنزيليّة تمييزاً لها عن غير التنزيليّة، ومهمّة

الأُصول التنزيليّة هي تنزيل مؤدّى الأصل منزلة الواقع في مقام العمل[١].

وبهذا التنزيل العملي يرتفع الشكّ والجهل بالحكم الشرعي بتعبّد من الشارع ويرتفع بذلك موضوع الأُصول الشرعيّة غير التنزيليّة بالتفصيل الّذي تحدّثنا عنه وبذلك تكون الأُصول التنزيليّة حاكمة على الأُصول الشرعيّة غير التنزيليّة ومتقدّمة عليها، ولا يكون بينهما تعارض لتقدّم الأوّل على الثاني إلّا ما يبدو لأوّل وهلة بينهما من التعارض البدوي الّذي يزول بعد النظر والتأمّل[٢].

المناهج الأُصوليّة المعاصرة:

النقطة الأخيرة الّتي لابدّ أن نشير إليها في هذه المقدّمة هي أهمّ المناهج المعاصرة لعلم الأُصول منذ عصر الشيخ الأنصاري إلى اليوم لنعرف موضع المنهج الّذي يتّخذه شيخنا المظفّر ﷺ في كتاب «أُصول الفقه» وأهمّ هذه المناهج:

منهج الشيخ الأنصاري.

منهج المحقّق الخراساني صاحب الكفاية.

منهج المحقّق الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ﷺ والّذي اتّخذه شيخنا المظفّر ﷺ أساساً في تدوين هذا الكتاب.

---

(١) دليل الاستصحاب (لا يُنقَض اليقين بالشكّ) ظاهر في تنزيل الشك منزلة اليقين في مقام العمل والامتثال، وذلك لاستحالة النهي عن نقض اليقين بالشكّ، لانتقاض اليقين بالشكّ واقعاً ووجداناً، وإنّما التنزيل يكون بلحاظ الامتثال وفي مقام العلم.

والمعنى المعقول لتنزيل اليقين منزلة الشكّ في مقام العمل: هو تنزيل مؤدّى الاستصحاب (وهو أحد طرفي الشكّ) منزلة الواقع.

وهذا هو معنى الأُصول التنزيليّة مثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز أمّا الأُصول غير التنزيليّة فليس لها نظر إلى الواقع إطلاقاً، لا في الأداء، ولا في المؤدّى ولا يزيد لسان دليلها عن جعل الوظيفة العمليّة فقط في ظرف الجهل وهما يختلفان عن الأمارات الّتي يتولى لسان دليلها جعل الطريقيّة والكشف للأمارة.

(٢) هذا الشطر من الكلام مُستَلٌّ على نحو الانتفاء من بحثنا الّذي كتبناه عن تطوّر البحث الأُصولي في مدرسة الشيخ الأنصاري مع بعض الإضافات.

وهناك ثلاث مناهج أُخرى هامّة ساهمت في تطوير المنهجيّة الحديثة لعلم الأُصول لا أتحدّث عنها رغم أهمّيّتها إيثاراً للاختصار وهي:

١ ـ منهجيّة المحقّق النائيني ﷺ.

٢ ـ منهجيّة استاذنا المحقّق الخوئي ﷺ.

ولعلّ الله تعالى يوفّقني لدراسة هذه المناهج جميعاً وبيان نقاط الضعف والقوّة في كلّ منها، وطرح منهج عام لعلم الأُصول من خلال هذه المحاولات مستفيداً من كلّ هذه التجارب، مسدّداً ومكمّلاً بعضها ببعض.

وإليك الآن شرحاً موجزاً للمناهج الثلاثة المتقدّمة:

منهج الشيخ الأنصاري ﷺ:

يقول الشيخ الأنصاري ﷺ في بداية كتاب «فرائد الأُصول»:

اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فأمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العمليّة، وهي منحصرة في الأربعة لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا.

وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو المكلّف به.

فالأوّل مجرى الاستصحاب.

والثاني مجرى التخيير.

والثالث مجرى أصالة البراءة.

والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وبعبارة أُخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

فالأوّل مجرى الاستصحاب.

والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط.

والثاني مجرى قاعدة التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأُصول الأربعة.

وهو تنظيم جديد وجيّد، وقائم على أساس علمي متين.

وعلى هذا الأساس استقرّ علماء الأُصول في تنظيم أبحاث الأُصول منذ عهد الشيخ الأنصاري إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتيّة، وتبويب الأدلّة على أساس منها ممّا يختصّ به فقهاء الإماميّة المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصاري إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأُصول للمذاهب السنّيّة ـ المعاصرة منها والقديمة ـ لا نجد مثل هذا التفكيك، ونرىٰ أنّهم يذكرون هذه الأدلّة في عرض واحد.

فالكتاب والسنّة والإجماع يذكر في عرض القياس والاستحسان، وهما في عرض الاستصحاب والبراءة.

ملاحظات عامّة على منهج الشيخ الأنصاري ﷺ:

نشير هنا على نحو الاختصار إلى ملاحظتين تخصّان منهج الشيخ الأنصاري ثمّ نعقّبه بعد ذلك، بملاحظة تعمّ المنهج الأوّل والثاني وهما نهج الشيخ الأنصاريّ وصاحب الكفاية.

أمّا الّتي تخصّ منهج الشيخ فهي:

أوّلاً تداخل الأقسام الثلاثة الّتي يقسّم الشيخ ﷺ بموجبها كتابه (فرائد الأُصول) ... فإنّ المقصود بالظنّ لا محالة: الأعمّ من الشخصي والنوعي، ضرورة إنّ الأمارات لا تورث الظنّ الشخصي دائماً، والمقصود بظنّيّة الأمارات الأعمّ من الظنّ الشخصي والنوعي، لأنّها، نوعاً، ولدى غالب الناس توجب الظنّ دائماً... وعليه فإنّ الأمارات تدخل في باب الشكّ والظنّ معاً، في بعض الأحيان، بالاعتبار الشخصي والنوعي.

وثانياً ليس كلّ مجاري الحجج والأدلّة والطرق (الأمارات) من باب الظنّ، ولا كلّ مجاري الأُصول العمليّة من موارد الشكّ.

فقد يكون المكلّف شاكّاً بالحكم، ولكن يقوم لديه دليل معتبر شرعاً، فيكون حجّة عليه في الحكم الواقعي. ولا يجري فيه الأصل.

وقد يكون ظانّاً بالحكم الشرعي، ولكن لا يقوم لديه دليل معتبر شرعاً على حجّيّة الطريق الظنّي، فيكون هذا المورد من مجاري الأُصول العمليّة.

وعليه، فإنّ تثليث الأقسام بالطريق الّذي ذكره الشيخ ﷺ لا يخلو عن مناقشة، وإن كان التفكيك بين الأمارات والأُصول (الأدلّة الفقاهتيّة والأدلّة الاجتهاديّة)، على النهج الّذي ذكره الشيخ ﷺ انطلاقاً من هذا التقسيم هو الصحيح، وهو الأساس الأوّل للمدرسة الحديثة في علم الأُصول.

منهج المحقّق الخراساني:

وناقش المحقّق الخراساني هذا التقسيم لأنّ الظنّ ليس دائماً المساحة المخصّصة للرجوع إلى الطرق والأمارات، كما أنّ الشكّ ليس دائماً المساحة المخصّصة للرجوع إلى الأُصول العمليّة. فقد يرجع المكلّف في مورد الظنّ إلى الأُصول العمليّة لعدم وجود طريق معتبر، كما قد يرجع في مورد الشكّ إلى الأمارات لوجود طريق معتبر من ناحية الشارع، ولذلك فقد اقترح المحقّق الخراساني ﷺ تثليث الأقسام بالطريقة التالية: «فالأولى أن يقال: إنّ المكلّف إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا».

وفي هذا التقسيم يكون المعيار في الرجوع إلى الطرق والأمارات الطريق المعتبر، وإن كان المورد مورداً للشكّ، ويكون المعيار للرجوع إلى الأُصول العمليّة عدم وجود طريق معتبر من ناحية العقل أو الشرع، وإن كان المورد مورداً للظنّ.

ملاحظة على منهجيّة المحقّق صاحب الكفاية:

وهذه المنهجيّة سليمة ولا تنقص من قيمتها العلميّة المناقشة الّتي ذكرها

المحقّقان العراقي والإصفهاني على هذا التقسيم[١].

غير أنّ المحقّق الخراساني ﵀ كان بصدد تنظيم بحث الحجج في الأُصول وترتيبها وتقديم بعضها على بعض، ولم يكن بصدد تنظيم منهج عامّ لعلم الأُصول ولذلك فإنّ هذا المنهج يصلح أن يكون منهجاً لبحث الحجج، وهو ما خصّص له الجزء الثاني من كتاب «كفاية الأُصول» كما خصّص له الشيخ ﵀ كتاب «الفرائد».

أمّا لو كان الشيخ وتلميذه صاحب الكفاية ﵀ يريدان وضع منهجيّة شاملة لعلم الأُصول... فإنّ هذا التقسيم وتقسيم الشيخ ﵀ لا يخلوان عن نقاط للمناقشة. ويكون للبحث عن القطع وأحكامه موضع آخر، ويكون منهج المحقّق الإصفهاني وأُستاذنا المحقّق الخوئي والمحقّق الشهيد الصدر ﵀ أكثر استيعاباً لأبحاث علم الأُصول وقدرة على تنظيم مباحث هذا العلم، وإن كان أساس المدرسة الحديثة لعلم الأُصول هو تقسيم الشيخ ومنهجه، على كلّ حال.

منهج المحقّق الإصفهاني ﵀:

وميزة هذه المنهجيّة أنّها شاملة لعامّة مباحث هذا العلم، بينما المنهجيّات السابقة تنظّم فقط المباحث العقليّة ـ لهذا العلم.

فإذا استعرضنا مثلاً كفاية الأُصول للمحقّق الخراساني، نجد أنّ المجلّد الثاني منه يتميّز بمنهجيّة علميّة منظّمة، بينما المجلّد الأوّل منه لا تنتظمه منهجيّة علميّة دقيقة كالّتي تنظّم مباحث المجلّد الثاني، وتتميّز منهجيّة المحقّق الإصفهاني بأنّها شاملة ومستوعبة لكلّ مباحث هذا العلم وتنظّم مباحث هذا العلم كما يقول الشيخ المظفر ﵀ في أربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأوّل مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة نظير البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب وظهور النهي في الحرمة ونحو ذلك.

---

(١) راجع نهاية الأفكار للشيخ محمّد تقي البروجردي تقرير بحث المحقّق العراقي ٣: ٥، ونهاية الدراية للمحقّق الإصفهاني ٢: ٣ الطبعة الحجريّة.

الفصل الثاني المباحث العقليّة: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة اللفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته المعروف هذا البحث باسم مقدّمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه المعروف باسم مسألة الضدّ، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي. وغير ذلك.

الفصل الثالث مباحث الحجّة: وهي ما يبحث فيها عن الحجّيّة والدليليّة كالبحث عن حجّيّة خبر الواحد وحجّيّة الظواهر وحجّيّة ظواهر الكتاب وحجّيّة السنّة والإجماع والعقل وما إلى ذلك.

والفصل الرابع مباحث الأُصول العمليّة: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب ـ إذن ـ أربعة، وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة وتسمّى «مباحث التعادل والتراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابدّ من مقدّمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغويّة الّتي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيّة أو لم يبحث عنها.

وعلى هذه المنهجيّة يجري أُستاذنا المحقّق آية الله الشيخ المظفّر في كتابه «أُصول الفقه».

المناهج الأُخرى:

ومن المناهج المعاصرة الأُخرى:

منهج أُستاذنا المحقّق السيّد الخوئي، ومنهج سيّدنا المحقّق الشهيد الصدر [(١)].

---

(١) راجع المحاضرات للشيخ إسحاق الفيّاض تقريراً لبحث آية الله الخوئي ١: ٦ ـ ٨. ←

ولفقهائنا الأحياء حفظهم الله اقتراحات وتصوّرات جديدة وجيّدة لتنظيم مباحث وأبواب علم الأُصول لا يسعها المقام[1].

وبعد فهذه خلاصة وجيزة عن علم الأُصول وعلاقته بالفقه والقواعد الفقهيّة وتاريخه، وتطوّره، ومدارسه، ومناهجه، أحببت تقديمها أمام كتاب «أُصول الفقه» لشيخنا المحقّق آية الله الشيخ محمّد رضا المظفّر رحمه الله راجياً أن تكون هذه الوجيزة نافعة لطلبة علم الأُصول وافية بالمقصود. والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

الشيخ محمّد رضا المظفّر

أُسرته:

أُسرة المظفّر من الأُسَر العلميّة في النجف الأشرف، عرفت فيها في أواسط القرن الثاني عشر، وقطن بعض رجالها الجزائر التابعة للبصرة.

وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمّد بن عبدالله والد الفقيه الشيخ محمّد رضا المظفّر من علماء النجف ومراجع التقليد فيها (نشأ في النجف وترعرع فيها، وكان في عنفوان شبابه منقطعاً إلى الجدّ والتحصيل، مكبّاً على العبادة والتدريس، إلى أن برع في الفقه وعرف بجودة التحقيق فيه) وألّف موسوعة فقهيّة جليلة شرح فيها كتاب «شرائع الإسلام» وسمّاها بـ «توضيح الكلام» وقد استقصى فيها الفقه من مبدئه إلى منتهاه.

ولادته:

ولد الشيخ محمّد رضا المظفّر في اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢ بعد

وبحوث في علم الأُصول للسيّد محمود الهاشمي تقريراً لبحث آية الله الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله ١: ٥٧ ـ ٦٢.

(١) راجع كتاب الرافد لعلم الأُصول للسيّد منير القطيفي ١: ٤٣ ـ ٥٦، والأُصول العامّة للفقه المقارن لآية الله السيّد محمّد تقي الحكيم: ٨٥ ـ ٩٤.

وفاة والده بخمسة أشهر فلم يقدّر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤية والده ولا الوالد أن يظفر برؤية ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبدالنبيّ المتوفّى سنة ١٣٣٧ وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأُبوّة.

نشأته الفكريّة:

نشأ الشيخ المظفّر في البيئة النجفيّة، وتقلّب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسة العالية، وتخرّج على كبار مراجع التقليد والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلميّة، وتعهد رعايته وتربيته أخواه العلمان: الشيخ عبدالنبيّ والشيخ محمّد حسن.

وابتدأ حياته الدراسيّة بما يتعارف عليه الطالب النجفي من حضور الدراسات الأدبيّة والفقهيّة والأُصوليّة والعقليّة. وتتلمذ على الشيخ محمّد طه الحويزي في الأدب والأُصول كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كلّه. وتتلمذ على غيره من أساتذه دروس مرحلة السطوح في ذلك الوقت، وبرز الشيخ الفقيد في ذلك كلّه.

وبعد أن أنهى الدور الإعدادي (السطح) تفرّغ للدراسات العالية في الفقه والأُصول والفلسفة.

وحضر فيها على أخيه الشيخ محمّد حسن مع أخيه الآخر الشيخ محمّد حسين، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقي في الأُصول، ودرس الشيخ ميرزا محمّد حسين النائيني في الفقه والأُصول، وحضر بصورة خاصّة أبحاث الشيخ محمّد حسين الإصفهاني﵀ في الفقه والأُصول والفلسفة الإلهيّة العالية.

وانطبع الشيخ المظفّر كثيراً بآراء استاذه الشيخ الإصفهاني في الأُصول والفقه والفلسفة وجرى على نهجه في البحث في كتابه «أُصول الفقه» حيث تبع منهجه في تبويب الأُصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثّر بمبانيه الخاصّة

على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير «أُصول الفقه» فيما انجز من هذا الكتاب. وكان يجلّه إجلالاً كبيراً، كلّما جرى له ذكر أو أُتيح له أن يتحدّث عنه، ويخلص له الحبّ والاحترام، أكثر ممّا يخلص تلميذ لاستاذه.

ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفّر عن أُستاذه في مقدّمات كتبه الفقهيّة والفلسفيّة وفي مقدمّة الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

وتخرّج كذلك على مشايخه في الفقه والأُصول والفلسفة، واستقلّ هو بالاجتهاد والنظر والبحث وشهد له شيوخه بذلك.

وكان خلال ذلك كلّه يشتغل بالتدريس على مستوى الدراسات الإعداديّة والدراسات العالية في الفقه والأُصول والفلسفة.

ذلك كلّه خارج مدارس منتدى النشر وكلّيتها، أمّا فيها فقد نذر حياته على تنميتها وتطويرها بمختلف الألوان.

وكان يقوم فيها بتدريس الأدب والمنطق والفلسفة والفقه والأُصول من المستوى الأُولى إلى المستوى العالي، لا تمنعه من ذلك مكانته المرموقة في الحوزة، ولا إمكانيّاته الفكريّة العالية.

وكم رأينا الشيخ محمّد رضا المظفّر يحاضر على الصفوف الأُولى من مدارس منتدى النشر، ويتلقّى أسئلتهم برحابة صدر، ويدفعهم إلى البحث والدرس والتفكير. ويحشر نفسه معهم؛ حتّى كان يبدو للإنسان، لأوّل وهلة، انّه يخاطب زملاء له في الدراسة، لا طلّاباً بهذا المستوى.

وكان الشيخ يمتاز فوق ذلك كلّه بعمق النظر ودقّة الالتفاتة وسلامة الذوق وبُعد التفكير فيما تلقّينا عنه من الفقه والأُصول والفلسفة.

وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسيّة أن يلمّ بعلوم الرياضة والفلك والطبيعة والعروض.

فقد اتّفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافة العصريّة، وهو في بدء شبابه، فتذوبها، وحاول أن يشقّ طريقاً إلى هذا اللون الجديد من الثقافة واتّفق مع

آخرين ممّن كانوا يتذوّقون هذا اللون الجديد من الثقافة على أن يراسلوا بعض المجلّات العلميّة كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم هذه الصحف والكتب الّتي تحمل إليهم هذا اللون الجديد من الفكر.

وأُتيح للشيخ فيما بعد أن يستمرّ على هذه الحالة ويواكب الحركة الفكريّة الناشئة ويأخذ نصيباً وافراً من هذه (العلوم الجديدة) كما كانوا يسمّونها، ويتأثّر بها تأثّراً بالغاً إلى جنب تأثّره بشيوخه في الفقه والأُصول والفلسفة.

آثاره العلميّة:

كان النشاط العلمي والكتابة والتأليف يشكّل جزءاً مهمّاً من رسالة الشيخ محمّد رضا المظفّر ونشاطه.

وإذا ضممنا نشاطه العلمي في التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحي على الصعيد العامّ والصعيد الدراسي للمسنا جانباً من هذا الجهد الكبير الّذي كان يبذله الشيخ في حياته.

وفي كتابات الشيخ يقترن جمال التعبير وسلامة الأداء وجدة الصوغ وروعة العرض بخصوبة المادّة ودقّة الفكرة وعمق النظرة وجدة المحتوى، ويتألّف منها مزيج من العلم والأدب يشبع العقل ويروي العاطفة.

فقد كان يجري في الكتابة كما يجري الماء، من غير أن يظهر عليه شيء من الكلفة أو التصنّع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض، من دون أن يعرقل سيره شيء، ولا يصطنع في الكتابة هذه المحسّنات البديعيّة الّتي تصرف الكاتب عن الانسياق مع الفكرة وتصرف القارئ عن مجاراة الموضوع.

والمواضيع الّتي كان يتناولها بالكتابة والبحث مواضيع علميّة كالأُصول والمنطق والفلسفة، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغة أدبيّة أو يفرغها في قالب أدبي من التعبير. وقد توفّق الشيخ إلى أن يضمّ إلى عمق المادّة جمال العرض وأكثر ما يبدو هذا التوفيق في كتابه «أحلام اليقظة» حيث يناجي فيها صدر

المتألّهين ويتحدّث معه فيما يتعلّق بنظريّاته في الفلسفة الإلهيّة العالية ويتلقّى منه الجواب بصورة مشروحة وبعرض قصصي جميل .

ولا أُبالغ إذا قلت: إنّ الكتاب فتح كبير في الكتابة الفلسفيّة فلا تشكو الفلسفة شيئاً كما تشكو الكتابة الّتي لا تخضع لها أداتها .

وقد حاول الشيخ المظفّر أن يخضع الكتابة للفلسفة، أو يخضع الفلسفة للكتابة، ويجمع بينهما في كتابه هذا .

وتمتاز كتابات الشيخ المظفّر بعد ذلك بروعة العرض والتنسيق، حتّى أنّ كلّ نقطة من البحث تأتي في موضعها الطبيعي ولا تتغيّر عن مكانها الخاصّ حتّى تختلّ أطراف البحث، ويبدو عليه الاضطراب ويتجلّى توفيق الكاتب في التنسيق في كتاب «المنطق» أكثر من غيره، ففي هذا الكتاب يجد القارئ كيف تأخذ المواضيع بعضها برقاب بعض، وكيف يترتّب كلّ موضوع على سابقه في تسلسل طبيعي، من غير أن يحيل الطالب إلى موضوع آخر في غير هذا الكتاب أو إلى ما يمرّ عليه فيما بعد .

ويعتبر الكتاب بالانضمام إلى شقيقاته: «الأُصول» و«الفلسفة» الّتي لم يقدّر الله لها أن تظهر كاملة... تجديداً في كتابة الكتب الدراسيّة، وفتحاً في هذا الباب، وعسى أن يقيض الله من يتابع خطوات الشيخ المظفّر في هذا السبيل .

ويجد الباحث بعد ذلك في كتب الشيخ المظفّر جدة البحث والتفكير الّتي تطبع كتاباته جميعاً .

ويجد ملامح هذه الجدة في البحث والتحليل واضحة قويّة في كتابه «السقيفة» عند ما يحلّل اجتماع المسلمين في سقيفة بني ساعدة، وماحدث هناك .

وعندما يتحدّث عن موقف المهاجرين والأنصار من مسألة الخلافة وموقف الإمام مع الخلفاء .

كما يجد هذه الجدة في المنطق. عندما يستعير العلامات المستعملة في الرياضيّات للنسب الأربع أو عند ما يعرض للقارئ بحث القسمة، أو في غير ذلك ممّا يزدحم به هذا السفر القيّم من تجديد البحث وجمال العرض وترابط الفكرة .

شعره :

وكان الشيخ المظفّر يمارس النظم في شبابه بين حين وآخر وله شعر متين رقيق الديباجة، تجده منشوراً في بعض الكتب والصحف. ويجد القارئ فيه صوراً شعريّة طريفة ويلتقي فيه بآفاق أدبيّة جديدة .

وانصرف عنه بعد ذلك إلى غيره من الشؤون الفكريّة البنّاءة .

دور الشيخ في تطوير مناهج الدراسة والإصلاح :

كان الشيخ المظفّر يحتلّ القمّة من النشاط الإصلاحي في النجف الأشرف فقد ساهم في جميع الحركات الإصلاحيّة الّتي أدركها، وكان فيها العضو البارز الّذي يشار إليه بالبنان .

إلّا أنّ الفكرة الإصلاحيّة على قوتها وإيمان أصحابها بضرورة تحقيقها في الحوزة العلميّة... كان يفقدها الوضوح والتفكير المنهجي في العلاج .

وقد قدّر للشيخ فيما قدّر له، بفضل تجاربه الطويلة، أن تتبلور لديه فكرة الإصلاح وتنظيم الدراسة والدعوة أكثر ممّا تقدّم .

وأُتيح له بفضل ما أُوتي من نبوغ وحكمة في معالجة هذه القضايا أن يكشف عن الجذور الأُولى للمشكلة، ويدعو اخوانه وأبناءه بإخلاص إلى معالجة المشكلة من هذه الجذور. والمشكلة فيما كان يبدو للشيخ تواجهنا في جهتين: في مجال الدراسة، وفي مجال الدعوة:

ففي مجال الدراسة لاحظ أنّ التدريس في مدرسة النجف الأشرف ينتظم في مرحلتين:

١ ـ مرحلة المقدّمات والسطوح. ٢ ـ مرحلة البحث الخارجي .

وتعتبر مرحلة السطوح دوراً إعدادياً، بينما تعتبر مرحلة الخارج دوراً للتخصيص في الاجتهاد .

وطبيعة هذه المرحلة تأبى أيّ تعديل في مشكلها ومحتواها ولا يمكن

إخضاع هذه المرحلة من الدراسة لأيّ تنظيم منهجي خاصّ. ولا تتبع الدراسة في هذه المرحلة تنظيماً خاصّاً ولا تكاد تشبه الدراسة بالمعنى المنهجي الّذي نفهمه من الدراسة.

وطبيعة هذا البحث لا تتحمّل أيّ تحديد وتنظيم، ولا يمكن حصر النقاش أو تحديد البحث بحدّ خاصّ، كما لا يمكن أن يكون الامتحان داعياً إلى البحث والدرس في هذا الدور.

والدور الأوّل وحده هو الّذي يعاني شيئاً من النقص ويحتاج إلى شيء من التوجيه والتنظيم.

ولاحظ أنّ أسباب ذلك يرجع الى نقص في المادّة وضعف في الاسلوب.

أمّا من حيث المادّة فإن المادّة الّتي يتلقّاها الطالب النجفي في هذا الدور من الدراسة لا تزال في كثير من الأحوال تقتصر على دراسة النحو والصرف والبلاغة والمنطق والتفسير والفقه والأُصول، مع توسّع في المادّتين الأخيرتين.

وهذه الموادّ على ما لها من الأهمّيّة في تكوين ذهنيّة الطالب لا تنهض وحدها بواجبات الطالب الرساليّة من توجيه ودعوة وتبشير وتثقيف. ولا يستطيع الطالب أن يقتصر على هذه المادّة الّتي يتلقّاها في هذا الدور لو أراد القيام بدوره من التوجيه والدعوة على أوسع نطاق.

ومن حيث الأُسلوب لاحظ الشيخ المظفّر أنّ الكتب الدراسيّة الّتي يتعاطاها الطالب النجفي في هذا الدور لا يزال يطغى عليها طابع الغموض والتعقيد، ممّا يحوج الطالب إلى أن يصرف جهداً كثيراً في فهم العبارة وما يظهر عليها من غموض وتعقيد.

ذلك بالإضافة إلى سوء التنظيم في تنسيق الأبحاث.

ذلك فيما يخصّ تنظيم الدراسة. أمّا ما يخصّ الدعوة والتوجيه:

فقد وجد الشيخ المظفّر أنّ أداة الدعوة المفضلة هي الخطابة والكتابة. والدعوة الإسلاميّة تعاني ضعفاً في هذين الجانبين.

أمّا فيما يخصّ الخطابة فقد كان رحمه الله يلاحظ أنّ أُسلوب الخطابة في النجف بوضعها الحاضر لايفي برسالة النجف بالشكل الّذي يليق بمركزها الديني ولا يتمّ للخطيب أن يقوم بواجبه الإسلامي على نطاق واسع، ما لم يطلع على آفاق الفكر الحديث وشؤون المعرفة التجريبيّة، بالإضافة إلى الإحاطة الكاملة بشؤون الفكر الإسلامي من فقه وتفسير وحديث وتاريخ وما إلى ذلك.

وفيما يخصّ الكتابة الإسلاميّة كان يلاحظ أنّ مكانة النجف الدينيّة تتطّلب منها أن تساهم في نشر الفكر الإسلامي على نطاق أوسع من الشكل الحاضر، وأن تنطلق الدعوة الإسلاميّة منها عن طريق الكتابة والتأليف والصحافة والنشر على أوسع مجال، وأن يشمل هذا التيار الفكري الّذي ينطلق عنها والّذي يحمل معه الإيمان والإصلاح في وضوح وجلاء أقطار العالم وأينما يحل إنسان على ظهر هذا الكوكب. في الوقت الّذي كان يلاحظ فيه أنّ مدرسة النجف لا تعوزها في كثير من الأحيان مادّة الكتابة والبحث.

ومن جهة ثانية كان يلاحظ أنّ طابع الفرديّة هو الّذي يغلب على الكتابة النجفيّة والأبحاث الّتي يعرضها الكاتب النجفي فهي أقرب إلى الجهد الفردي منه إلى الجهد الجماعي.

ومن جهة ثالثة لم تتوفّر في النجف في ذلك العهد مطابع مجهزة ولا دور جاهزة للنشر تليق بالمادّة العلميّة الخصبة الّتي تعرضها النجف على المطبعة.

وكذلك أُتيح للشيخ المظفّر أن يدرس الحالة في النجف بموضوعيّة وشمول تامّين.

ولكنه كان يعلم في نفس الوقت أنّ عرض المشكلة لا يؤدّي إلى شيء مالم تتضافر الجهود مخلصة صادقة لتلافي النقص.

وكان يعلم أنّ الأساليب السلبيّة لا تنفع لمواجهة الحالة والهدم لا يفيد ولا ينهض بشيء، مالم يكن هناك بناء وراء ذلك، وأنّ العمل الإصلاحي لا ينفع في مثل هذه الظروف، مالم يكن مقروناً إلى دراسة الوضع دراسة موضوعيّة شاملة وإلى الرؤية والتدرّج في العلاج.

أدرك الشيخ كلّ ذلك وفكّر في ذلك كلّه طويلاً، وشمّر عن ساعد الجدّ ليخوض ميدان العمل، وهو يدري أنّ هناك عقبات صعاباً تعرقل سيره في هذا الطريق .

وأوّل ما بدا له إيجاد جماعة واعية من اخوانه فضلاء الحوزة تفهم ملابسات الحياة النجفيّة وتعي واقع الرسالة الفكريّة الضخمة الّتي تحملها النجف .

وفي رابع شوّال عام ١٣٥٣ المصادف ١٩٣٥/١/١٠ قدّم ثلّة من الشباب الروحانيّين (فيهم الشيخ) بياناً إلى وزارة الداخليّة يطلبون فيه تأسيس جمعيّة دينيّة بالنجف الأشرف باسم منتدى النشر مصحوباً بالنظام الأساسي وبعد اللتيا والّتي أجازت الوزارة فتح المنتدى .

وأعقبها بمحاولة لتنظيم الدراسة، وتبسيط الكتب الدراسيّة، وتوسيع المناهج الدراسيّة، ووجد أنّ الدراسة المنهجيّة هي الخطوة الأُولى في هذا الطريق، ومهما كانت ضرورة الدراسة الفرديّة، ومهما قيل في جدواها فلا بدّ أن ينضمّ إلى هذا اللون من الدراسة لون آخر من الدراسة يعتمد على نظام خاصّ. وبهذا الشكل حاول أن يحقّق جزءاً من الإصلاح .

فوضع في سنة ١٣٥٥ الخطّة لتأسيس مدرسة عالية للعلوم الدينيّة أو كلّية للاجتهاد بفتح الصفّ الأوّل الّذي كان يدرس فيه أربعة علوم: الفقه الاستدلالي، والتفسير، وعلم الأُصول، والفلسفة على شكل محاضرات توضع بلغة سهلة واضحة، فتبرّع بتدريس الأوّل والثاني الشيخ عبدالحسين الحلّي، وتبرّع بتدريس الثالث والرابع الشيخ عبدالحسين الرشتي. وكان تبرّع هذين العلمين بالتدريس دراسة منظّمة من أهمّ الأحداث في تاريخ النجف الأشرف، ويعدّ تضحية نادرة منهما تذكر مدى الدهر بالتقدير والإعجاب بروحهما الإصلاحيّة . ولم تأتّ العطلة الصيفيّة إلّا وتعطّل هذا الصفّ ليعود بعدها، ولكنه أبى ولا يدري غير بعض أعضاء مجلس الإدارة أكان إباؤه عن دلال أم هلال أم عن شيء آخر غير منتظر؟ حتّى من مثل هذين العلمين نفسهما قاتل الله الشجاعة الأدبيّة! كيف تعزّ في أشدّ ظروف الحاجة إليها .

وفي سنة ١٣٧٦ هـ بعد محاولات عديدة وتجارب طويلة أسّس الشيخ المظفّر كلّية الفقه في النجف الأشرف، واعترفت بها وزارة المعارف العراقيّة سنة ١٣٧٧ يدرس فيها الفقه الإمامي، والفقه المقارن وأُصول الفقه، والتفسير وأُصوله، والحديث وأُصوله (الدراية) والتربية، وعلم النفس، والأدب وتأريخه، وعلم الاجتماع، والتاريخ الإسلامي، والفلسفة الإسلاميّة، والفلسفة الحديثة، والمنطق، والتاريخ الحديث، وأُصول التدريس، والنحو والصرف، وإحدى اللغات الأجنبيّة.

وقد بذل فقيدنا الشيخ حياته في سبيل تنمية هذه المؤسّسة بإخلاص وإيمان يعزّ مثله في نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفة الإسلاميّة وإدارة الصفوف عند غياب بعض المدرّسين في سائر العلوم. وكان في الوقت نفسه يُعدّ مجلّدات كتابه القيّم «أُصول الفقه» للتدريس في «كلّية الفقه» ويباشر مهامّ الإدارة والعمادة والتأليف وحتّى تدوين السجلّات في بعض الأحيان.

وكم رأيت الشيخ وهو يقوم بتدوين بعض سجلّات الطلبة، أو طباعة بعض الرسائل بالآلة الطابعة.

وكذلك قامت المؤسّسة على عاتق الشيخ الفقيد، وأودعها حياته، وشيّدها بدقّات قلبه، وبذل في سبيلها جميع إمكانيّاته.

كلّ ذلك إلى جنب المؤسّسات والمشاريع الثقافية الإسلاميّة الأُخرى الّتي أسّسها الشيخ وأُتيح لها الاستمرار أو أصابها الفشل... وإلى جنب حركة النشر والتأليف الّتي بعثها الشيخ في النجف كانت منها مجلتا البذرة والنجف.

وكان الشيخ المظفّر محور الحركة في مختلف وجوه هذا النشاط وباعثها في كثير من الأحيان، ولم يظهر على حديثه أو قلمه طيلة هذه المدّة ما يشعر بأنّه شيء يذكر في هذه المؤسّسة إلّا عندما يأتي حساب المسؤوليّة فيظهر الشيخ على المسرح ليتحمّل هذه المسؤوليّة بنفس ثابتة وإيمان قويّ.

وما أكثر ما شوهد الشيخ يلقي دروساً على طلّابه الناشئين أو يلقي عليهم نصائح وإرشادات أو يقوم بتوجيههم بنفسه في روحانيّة وبساطة.

ولم يعرف الشيخ الفقيد حيناً من الزمن معنى لكلمة «أنا» ولما يلابس هذه الكلمة من بغض وحبّ في غير ذات الله .

فقد كانت نفسه الكبيرة تضيق بما يسمّى بـ«البغض» ولا تعرف معنى للخصومة والعداء، فاستمع إليه كيف يحدّد موقفه من خصومه أو بالأحرى من خصوم المؤسّسة «... وأنا أكثر إخواني عذراً لجماعة كبيرة ممّن وقف موقف المخاصم لمشروعنا ولا سيّما الّذين نطمئنّ إلى حسن نواياهم ويطمئنّون إلى حسن نوايانا».

وقلّما نعهد أن تبلغ التضحية ونكران الذات فيمن رأينا من أصحاب الأفكار هذا الحدّ... في سبيل الفكرة الّتي يؤمن بها الإنسان .

وإنّ من أحبّ الأشياء إليّ أن أختم هذا الحديث بهذه الجملة الرقيقة الّتي تشف عن نفسيّة كاتبها الكبيرة: «ونحن مستعدّون لتضحية جديدة بأنفسنا فنتنحّى عن العمل عندما نجد من يحبّون أن ينهضوا به دوننا خصوصاً إذا اعتقدوا أنّهم سيعطون المشروع صبغة عامّة بدخولهم وليثقوا أنّا عمّال للمشروع أينما كنّا ومهما كانت صبغتنا فيه، ولا نريد أن نبرهن بهذا القول على حسن نوايانا. إنّ هذا لا يهمّنا بقليل ولا كثير بعد الّذي كان، إنّما الّذي يهمّنا أن ينهض المشروع نهضة تليق بسمعة النجف ويؤدّي الواجب الملقى على عاتقه كاملاً، وبأيّ ثمن، حتّى إذا كان ثمنه أرواحنا، وما أرخصها في سبيل الواجب!

وقد صرّحنا مراراً أنّنا لم نخط حتّى الآن إلّا خطوة قصيرة في سبيل ما يقصد من أهدافه» . وكذلك كانت قصّة النفس الكبيرة .

محمّد مهدي الآصفي

أُصول الفقه

الجزء الأوّل

مجموعة المحاضرات الّتي أُلقيت في
كلّيّة منتدى النشر بالنجف الأشرف
ابتداءً من سنة ١٣٦٠ هـ.ق

بقلم
الشيخ محمّد رضا المظفّر قدس سره

وُضع هذا الكتاب لتبسيط أُصول هذا الفنّ للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأُصول وبين كفاية الأُصول، يجمع بين سهولة العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديثة الّتي تطوّر إليها هذا الفنّ.

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه، ونصلّي على خاتم النبيّين محمّد وآله الطاهرين المعصومين

المدخـل

تعريف علم الأُصول:

علم أُصول الفقه هو: علم يُبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.

مثاله: إنّ الصلاة واجبة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة، وقد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وأن أقيموا الصلاة﴾[1]. ﴿إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[2]. ولكن دلالة الآية الأُولى متوقّفة على ظهور صيغة الأمر ـ نحو «أقيموا» هنا ـ في الوجوب، ومتوقّفة أيضاً على أنّ ظهور القرآن حجّة يصحّ الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفّل ببيانهما علم الأُصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وأنّ ظهور القرآن حجّة، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة:

---

(١) الأنعام: ٧٢. (٢) النساء: ١٠٣.

أنّ الصلاة واجبة. وهكذا في كلّ حكم شرعي مستفادٍ من أيّ دليل شرعي أو عقلي لابدّ أن يتوقّف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعي وظاهري.

والدليل: اجتهادي وفقاهتي.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم الشرعي ـ الّذي جاء ذكره في التعريف السابق ـ على نحوين:

١ ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعلٌ من الأفعال، كالمثال المتقدّم، أعني: وجوبَ الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعلٌ من الأفعال مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر. ويُسمّى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعي» والدليل الدالّ عليه «الدليل الاجتهادي»[١].

٢ ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهولٌ حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبيّة، أو وجوبِ الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشكّ في الحكم الواقعي الأوّلي المختلف فيه، ولأجل ألّا يبقى في مقام العمل متحيّراً لابدّ له من وجود حكم آخر ولو كان عقليّاً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشكّ. ويُسمّى مثل هذا الحكم الثانوي «الحكم الظاهري» والدليل الدالّ عليه «الدليل الفقاهتي» أو «الأصل العملي».

ومباحث الأُصول منها ما يتكفّل للبحث عمّا تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري.

---

(١) هذان الاصطلاحان من الوحيد البهبهاني ﷺ، راجع الفوائد الحائريّة: ص ٤٩٩، وفرائد الأُصول: ج ١ ص ٣٠٩ (أوائل المقصد الثالث في الشكّ).

ويجمع الكلّ «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الأُصول:

إنّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوعٍ خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتّى تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه، وهو: استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص «الأدلّة الأربعة» فقط، وهي: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدّمون(١).

ولا حاجة إلى الالتزام بأنّ العلم لابدّ له من موضوع يُبحث عن عوارضه الذاتيّة في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيّين(٢) فإنّ هذا لا مُلزِم له ولا دليل عليه.

فائدته:

إنّ كلّ متشرّع يعلم أنّه ما من فعلٍ من أفعال الإنسان الاختياريّة إلّا وله حكم في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة: من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. ويَعلم أيضاً أنّ تلك الأحكام ليست كلّها معلومة لكلّ أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامة الدليل، أي: أنّها من العلوم النظريّة. وعلم الأُصول هو العلم الوحيد المدوَّن للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعيّة.

ففائدته إذاً: الاستعانةُ على الاستدلال للأحكام من أدلّتها.

---

(١) حيث عدّوها في عداد أدلّة الفقه وتكلّموا فيها، مثل السيّد المرتضى في الذريعة، والشيخ في العدّة، والسيّد ابن زهرة في الغنية، والمحقّق في المعارج، والعلّامة في النهاية، والفاضل التوني في الوافية.

(٢) راجع شرح المطالع: ص ١٨ س ٨، والحاشية للمولى عبدالله: ص ١٨.

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام:*

١ ـ **مباحث الألفاظ**: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة... ونحو ذلك.

٢ ـ **المباحث العقليّة**: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولةً للّفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته ـ المعروف هذا البحث باسم «مقدّمة الواجب» ـ وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه المعروف باسم «مسألة الضدّ» وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي... وغير ذلك.

٣ ـ **مباحث الحجّة**: وهي ما يُبحث فيها عن الحجّية والدليليّة، كالبحث عن حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر وحجّية ظواهر الكتاب وحجّية السنّة والإجماع والعقل... وما إلى ذلك.

٤ ـ **مباحث الأُصول العمليّة**: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب ـ إذاً ـ أربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة

(*) وهذا التقسيم حديثٌ تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمّد حسين الإصفهاني ﷺ المتوفى سنة ١٣٦١ أفاده في دورة بحثه الأخيرة.

وهو التقسيم الصحيح الّذي يجمع مسائل علم الأصول ويُدخل كلَّ مسألة في بابها. فمثلاً: مبحث المشتقّ كان يُعدّ من المقدّمات وينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، ومقدّمة الواجب ومسألة الإجزاء ونحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ، وهي من بحث الملازمات العقلية... وهكذا.

وتُسمّى «مباحث التعادل والتراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء[1] إن شاءالله تعالى.

وقبل الشروع لابدّ من مقدّمة يُبحث فيها عن جملةٍ من المباحث اللُغويّة الّتي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبيّة أو لم يبحث عنها.

المقدّمــة

تبحث عن اُمورٍ لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً.

ـ ١ ـ
حقيقة الوضع

لاشكّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أيّة لغة كانت ليست ذاتيّة، كذاتيّة دلالة الدخان ـ مثلاً ـ على وجود النار، وإن توهّم ذلك بعضهم[2] لأنّ لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسي ـ مثلاً ـ لا يفهم الألفاظ العربيّة ولا غيرَها من دون تعلّم، وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه في الدلالة الوضعيّة.

---

(١) وقد وضعه المؤلّف ـ طاب مثواه ـ بعدئذٍ في أربعة أجزاء، حيث ألحق مباحث التعادل والتراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجّة، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدّمة الجزء الثالث.

(٢) توهّمَه عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد وأهل التكسير، راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول للعلّامة الحلّي ﷺ: الورقة ٧.

-٢-

من الواضـع؟

ولكن مَن ذلك الواضع الأوّل في كلّ لغة من اللغات؟

قيل: إنّ الواضع لابدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة[١]. وقيل ـ وهو الأقرب إلى الصواب ـ : إنّ الطبيعة البشريّة حسب القوّة المودَعة من الله تعالى فيها تـقتضي إفـادة مـقاصد الإنسان بالألفاظ[٢] فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص ـ كما هو المشاهد من الصبيان عند أوّل أمرهم ـ فيتفاهم مع الآخرين الّذين يتّصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتّى تكون لغة خاصّة لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشـر. وهذه اللغة قد تتشعّب بين أقوام متباعدة وتتطوّر عند كلّ قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتّى قد تنبثق منها لغات أُخرى فـيصبح لكـلّ جماعة لغتهم الخاصّة.

وعـليه، تكـون حـقيقة الوضـع هـو جـعل اللـفظ بـإزاء المـعنى وتخصيصه به. وممّا يدلّ على اختيار القول الثاني في الواضع أنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات، ولعُرف عند كلّ لغـة واضعُها.

---

(١) قاله أبو هاشم الجبّائي وأصحابه وجماعة من المـتكلّمين. لكـنّهم لم يـحصروه بشـخص واحد، بل قالوا: واحد أو جماعة، راجع المصدر السابق.

(٢) قالوه في الجواب عن استدلال الأشـعري وتـابعيه القـائلين بأنّ الواضـع هـو الله تـعالى مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وعلّم الآدم الأسماء كـلّها﴾ راجـع المـصدر السـابق. وللـمحقّق النائيني ﷺ هنا كلام دقيق، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٣٠.

ـ ٣ ـ

الوضع تعيينيٌّ وتعيّنيٌّ

ثمّ إنّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئةً من الجعل والتخصيص، ويُسمّى الوضع حينئذٍ «تعيينيّاً». وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنّه تألفه الأذهان على وجه إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويُسمّى الوضع حينئذٍ «تعيُّنيّا».

ـ ٤ ـ

أقسام الوضع

لابدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، لأنّ الوضع حكمٌ على المعنى وعلى اللفظ. ولا يصحّ الحكم على الشيء إلّا بعد تصوّره ومعرفته بوجهٍ من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأنّ تصوّر الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أي: بتصوّر عنوانٍ عامّ ينطبق عليه ويشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العامّ مرآةً وكاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شبحٍ من بعيد أنّه أبيض ـ مثلاً ـ وأنت لا تعرفه بنفسه أنّه أيّ شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه ـ مثلاً ـ أنّه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات؛ فقد صحّ حكمك عليه بأنّه أبيض مع أنّك لم تعرفه ولم تتصوّره بنفسه وإنّما تصوّرته بعنوان أنّه شيء أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يُسمّى في عرفهم «تصوّر الشيء بوجهه» وهو كافٍ لصحّة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً، فإنّه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

وعلى هذا، فإنّه يكفينا في صحّة الوضع للمعنى أن نتصوّره بوجهه، كما لو كنّا تصوّرناه بنفسه.

ولمّا عرفنا أنّ المعنى لابدّ من تصوّره وأنّ تصوّره على نحوين ـ فإنّه بهذا الاعتبار وباعتبار ثانٍ هو أنّ المعنى قد يكون خاصّاً، أي جزئيّاً، وقد يكون عامّاً، أي كلّياً ـ نقول: إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقليّة:

١ ـ أن يكون المعنى المتصوَّر جزئيّاً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أنّ الموضوع له معنىً متصوَّرٌ بنفسه لا بوجهه. ويُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ».

٢ ـ أن يكون المتصوَّر كلّياً والموضوع له نفس ذلك الكلّي، أي أنّ الموضوع له كلّي متصوّر بنفسه لا بوجهه. ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ والموضوع له عامّ».

٣ ـ أن يكون المتصوَّر كلّياً والموضوع له أفراد ذلك الكلّي لا نفسه، أي أنّ الموضوع له جزئيّ غير متصوَّر بنفسه بل بوجهه. ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامّ والموضوع له خاصّ».

٤ ـ أن يكون المتصوَّر جزئيّاً والموضوع له كلّياً لذلك الجزئي. ويُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ والموضوع له عامّ».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصوَّرة العقليّة، فنقول:

لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأُولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأوّلين. ومثال الأوّل الأعلام الشخصيّة، كمحمّد وعليّ وجعفر. ومثال الثاني أسماء الأجناس، كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنّما النزاع وقع في أمرين: الأوّل في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا: استحالة الرابع، ووقوع الثالث، ومثاله: الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها، على ما سيأتي.

ـ ٥ ـ

استحالة القسم الرابع

أمّا استحالة الرابع ـ وهو الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ـ فنقول في بيانه: إنّ النزاع في إمكان ذلك ناشئٌ من النزاع في إمكان أن يكون الخاصّ وجهاً وعنواناً للعامّ، وذلك لما تقدّم أنّ المعنى الموضوع له لابدّ من تصوّره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوَّراً وإنّما تُصوّر الخاصّ فقط، وإلّا لو كان متصوَّراً بنفسه ولو بسبب تصوّر الخاصّ كان من القسم الثاني، وهو «الوضع العامّ والموضوع له العامّ»[1] ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدّم.

فلابدّ حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أنّ الخاصّ يصحّ أن يكون وجهاً من وجوه العامّ وجهةً من جهاته حتّى يكون تصوّره كافياً عن تصوّر العامّ بنفسه ومغنياً عنه، لأجل أن يكون تصوّراً للعامّ بوجهٍ.

ولكن الصحيح الواضح لكلّ مفكّر أنّ الخاصّ ليس من وجوه العامّ بل الأمر بالعكس من ذلك، فإنّ العامّ هو وجه من وجوه الخاصّ وجهة من جهاته؛ ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو «الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ» لأنّا إذا تصوّرنا العامّ فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفراده بوجهٍ، فيمكن الوضع لنفس ذلك العامّ من جهة تصوّره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصوّرها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصوّر الخاصّ، فلا يمكن الوضع معه إلّا لنفس

---

(١) تقدّم التعبير عنه بلفظ «الوضع عامّ والموضوع عامّ» بدون اللام، وهكذا في سائر الأقسام.

ذلك الخاصّ، ولا يمكن الوضع للعامّ لأنّنا لم نتصوّره أصلاً لا بنفسه ـ بحسب الفرض ـ ولا بوجهه، إذ ليس الخاصّ وجهاً له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

ـ ٦ ـ

وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وتحقيق المعنى الحرفي

أمّا وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إنّ مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل إثبات ذلك لابدّ من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم.

فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ ـ إنّ الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الابتدائيّة هو عين معنى كلمة «الابتداء» بلا فرق، وكذا معنى «على» معنى كلمة «الاستعلاء»، ومعنى «في» معنى كلمة الظرفيّة... وهكذا. وإنّما الفرق في جهة أُخرى، وهي: أنّ الحرف وضع لأجل أن يُستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالةً وآلةً لغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقلّ في نفسه، والاسم وضع لأجل أن يُستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلّاً في نفسه.

مثلاً: مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ «الابتداء» والثاني كلمة «من» لكنّ الأوّل وُضع له لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلّاً في نفسه، كما إذا قيل: «ابتداء السير كان سريعاً». والثاني وُضع له لأجل أن يُستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غيرَ مستقلّ في نفسه، كما إذا قيل: «سرت من النجف».

فتحصّل أنّ الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم: أنّ الأوّل يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلةً لغيره وغيرَ مستقلّ في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلّاً، مع أنّ المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنّما هو في الغاية فقط.

ولازم هذا القول أنّ الوضع والموضوع له في الحروف عامّان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمّة[١] واختاره المحقّق صاحب الكفاية[٢].

٢ ـ إنّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفيّة خاصّة في لفظٍ آخر، فكما أنّ علامة الرفع في قولهم: «حدّثنا زرارةُ» تدلّ على أنّ زرارة فاعل الحديث، كذلك «مِنْ» في المثال المتقدّم تدلّ على أنّ النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ ـ إنّ الحروف موضوعة لمعانٍ مباينةٍ في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسميّة، فإنّ المعاني الاسميّة في حدّ ذاتها معانٍ مستقلّةٌ في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقوّمة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

إنّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأوّل: ما يكون موجوداً في نفسه كـ«زيد» الّذي هو من جنس الجوهر، و «قيامه» ـ مثلاً ـ الّذي هو من جنس العَرَض، فإنّ كلّاً منهما موجود في نفسه، والفرق أنّ الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

---

(١) نسبه إليه المحقّق الرشتي حيث قال: وببالي أنّ هذا التفصيل قد صرّح به المحقق الشريف في حاشية على العضدي، راجع بدائع الافكار: ص ٤١ س ٢٩.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١ ص ٢٥

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: أنّه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلاليّة، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها. فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنّه موجود مستقلّ، فلابدّ له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيُعلم من ذلك: أنّ وجود الروابط والنسب في حدّ ذاته متعلّق بالغير ولا حقيقة له إلّا التعلّق بالطرفين.

ثمّ إنّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلّة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلّة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كلّ من القسمين ألفاظ خاصّة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلّة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلّة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلّة لمّا كانت على أقسام شتّى فقد وضع بإزاء كلّ قسم لفظ يدلّ عليه، أو هيأة لفظيّة تدلّ عليه.

مثلاً، إذا قيل: «نزحتُ البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدّة نسب مختلفة ومعانٍ غير مستقلّة، إحداها: نسبة النزح إلى فاعله والدالّ عليها هيئة الفعل للمعلوم وثانيتها: نسبته إلى ما وقع عليه ـ أي مفعوله ـ وهو البئر والدالّ عليها هيئة النصب في الكلمة. وثالثتها: نسبته إلى المكان والدالّ عليها كلمة «في». ورابعتها نسبته إلى الآلة والدالّ عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

ومن هنا يُعلم أنّ الدالّ على المعاني غير المستقلّة ربما يكون لفظاً مستقلّاً كلفظة «من» و «إلى» و «في». وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقّات والأفعال وهيئات الإعراب.

النتيجة:

فقد تحقّق ممّا بيّنّاه: أنّ الحروف لها معانٍ تدلّ عليها كالأسماء. والفرق: أنّ المعاني الاسميّة مستقلّة في أنفسها وقابلة لتصوّرها في ذاتها وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأمّا المعاني الحرفيّة فهي معانٍ غير مستقلّة وغير قابلة للتصوّر إلّا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبّه كلّ أمر غير مستقلّ بالمعنى الحرفي.

بطلان القولين الأوّلين

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل: إنّ الحروف لا معاني لها، وكذلك القول الأوّل القائل: إنّ المعنى الحرفي والاسمي متّحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

ويرد هذا القول أيضاً أنّه لو صحّ اتّحاد المعنيين لجاز استعمال كلّ من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع أنّه لا يصحّ بالبداهة حتّى على نحو المجاز، فلا يصحّ بدل قولنا: «زيد في الدار» ـ مثلاً ـ أن يقال: زيد الظرفيّة الدار.

وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأنّه إنّما لا يصحّ أحدهما في موضع الآخر لأنّ الواضع اشترط ألّا يستعمل لفظ «الظرفيّة» إلّا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ «في» إلّا عند لحاظ معناه غير مستقلّ وآلة لغيره[1].

ولكنّه جواب غير صحيح، لأنّه لا دليل على وجوب اتّباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّةٍ في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام.

---

(١) أجاب بهذا الجواب المحقّق الرضيّ، على ما نقله السيّد الخوئي في أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤.

زيادة إيضاح:

إذ قد عرفت أنّ الموجودات* منها ما يكون مستقلّاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أنّ كلّ كلام مركّب من كلمتين أو أكثر إذا أُلقيت كلماته بغير ارتباط بينها، فإنّ كلّ واحد منها كلمة مستقلّة في نفسها لا ارتباط لها بالأُخرى، وإنّما الّذي يربط بين المفردات ويؤلّفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصّة. فأنت إذا قلت مثلاً: «أنا، كتب، قلم» لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنّما هي مفردات صِرفة منثورة. أمّا إذا قلت: «كتبت بالقلم» كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلاميّة إلّا بفضل الهيئة المخصوصة لـ «كتبت» وحرف «الباء» و «أل».

وعليه يصحّ أن يقال: إنّ الحروف هي روابط المفردات المستقلّة والمؤلّفة للكلام الواحد والموحِّدة للمفردات المختلفة. شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أنّ النسبة رابطة بين المعاني ومؤلِّفة بينها فكذلك الحرف الدالّ عليها رابط بين الألفاظ ومؤلِّف بينها.

وإلى هذا أشار سيّد الأولياء أميرالمؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنىً في غيره»[1]. فأشار إلى أنّ المعاني

(*) ينبغي أن يقال للتوضيح: إنّ الموجودات على أربعة أنحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها، وهو المعنى الحرفي المعبّر عنه بـ«الرابط». فالأقسام الثلاثة الأُولى الموجودات المستقلّة، والرابع عداها الّذي هو المعنى الحرفي الّذي لا وجود له إلّا وجود طرفيه.

(١) الفصول المختارة: ص ٥٩.

الاسميّة معانٍ استقلاليّة، ومعاني الحروف غير مستقلّة في نفسها وإنّما هي تُحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عامٌّ والموضوع له خاصٌّ

إذا اتّضح جميع ما تقدّم يظهر: أنّ كلّ نسبة حقيقتها متقوّمة بطرفيها على وجهٍ لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكلّ نسبة في وجودها الرابط مباينة لأيّة نسبة أُخرى ولا تصدق عليها، وهي في حدّ ذاتها مفهومٌ جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلّيّاً ينطبق على كثيرين وهي متقوّمة بالطرفين وإلّا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثمّ إنّ النِسب غير محصورة، فلا يمكن تصوّر جميعها للواضع. فلابدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسمي يكون عنواناً للنِسب غير المحصورة حاكياً عنها ـ وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائيّة» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائيّة الكلاميّة ـ ثمّ يضع لنفس الأفراد غير المحصورة الّتي لا يمكن التعبير عنها إلّا بعنوانها. وبعبارة أُخرى: أنّ الموضوع له هو النسبة الابتدائيّة بالحمل الشايع. وأمّا النسبة الابتدائيّة بالحمل الأوّلي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يُعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها. فالوضع في الجميع عامّ والموضوع له خاصّ.

ـ ٧ ـ

الاستعمال حقيقيٌّ ومجازيٌّ

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له «حقيقةٌ» واستعماله في غيره

المناسب له «مجازٌ» وفي غير المناسب «غلطٌ». وهذا أمرٌ محلّ وفاق.

ولكنّه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أنّ صحّته هل هي متوقّفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أنّ صحّته طبعيّة تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلّما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صحّ استعمال اللفظ فيه، وإلّا فلا؟

والأرجح القول الثاني، لأنّا نجد صحّةَ استعمال «الأسد» في الرجل الشجاع مجازاً وإن منع منه الواضع. وعدمَ صحّة استعماله مجازاً في كريه رائحة الفم ـ كما يمثّلون[1] ـ وإن رخّص الواضع. ومؤيّد ذلك اتّفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازيّة، فترى في كلّ لغة يُعبَّر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

ـ ٨ ـ

الدلالة تابعة للإرادة

قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوّريّة والتصديقيّة:

١ ـ التصوّريّة، وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظٍ ولو علم أنّ اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنىً مجازي، مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢ ـ التصديقيّة، وهي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم في

(١) في ط الأُولى: مثلاً.

اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقّفة على عدّة أشياء: أوّلاً: على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان والإفادة. وثانياً على إحراز أنّـه جادّ غير هازل. وثالثاً: على إحراز أنّه قاصد لمـعنى كـلامه شـاعرٌ بـه. ورابعاً: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له، وإلّا كانت الدلالة التصديقيّة على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف: أنّ الدلالة الأُولى ـ التصوّريّة ـ مـعلولة للـوضع، أي: أنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة. وهذا هو مراد من يقول: «إنّ الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع»[١].

والحقّ أنّ الدلالة تابعة للإرادة، وأوّل من تنبّه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي ـ أعلى الله مقامه[٢] ـ لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقيّة، والدلالة التصوّريّة الّتي يُسمّونها دلالة ليست بدلالة، وإن سُمّيت كذلك، فإنّه من بـاب التشـبيه والتـجوّز، لأنّ التـصوّريّة فـي الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الّذي يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقيّة وتصوّريّة تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة حقيقة ـ كما فسّرناها في كـتاب المـنطق الجزء الأوّل، بحث الدلالة[٣] ـ هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدالّ لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً: إنّ طرقة الباب يقال: إنّها دالّة على وجود شخصٍ على البـاب طالبٍ لأهل الدار، باعتبار أنّ المِطْرَقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى: أنّ سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطرقة العلمُ بالطارق وقصده، ولذلك يتحرّك السامع إلى إجابته،

---

(١) قاله شارح المطالع والتفتازاني والمحقّق الشريف، راجع مفاتيح الأُصول: ص ٤ س ٢٩

(٢) شرح الإشارات: ج ١ ص ٣٢. (٣) راجع المنطق: ج ١ ص ٤٠

لا أنّه ينتقل ذهن السامع من تصوّر الطرقة إلى تصوّر شخصٍ مّا، فإنّ هذا الانتقال قد يحصل بمجرّد تصوّر معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة. ولا يُسمّى ذلك دلالة؛ ولذا إنّ الطرقة لو كانت على نحوٍ مخصوص يحصل من حركة الهواء ـ مثلاً ـ لا تكون دالّة على ما وُضعت له المِطْرَقَة وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحوٍ يُحرز معه أنّه جادّ فيه غير هازل وأنّه عن شعور وقصد وأنّ غرضه البيان والإفهام ـ ومعنى إحراز ذلك أنّ السامع علم بذلك ـ فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالّاً على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلّم بوجودٍ قصديّ، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمَه بأنّ المتكلّم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالّاً كما تكون الطرقة دالّة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الّذي أُقيمت على إرادته قرينة.

ولذا نحن عرّفنا الدلالة اللفظيّة في المنطق بأنّها: هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به[1]. ومن هنا سُمّي المعنى «معنى» أي المقصود، من «عناه» إذا قصده.

ولأجل أن يتّضح هذا الأمر جيّداً اعتبر باللافتات الّتي توضع في هذا العصر للدلالة على أنّ الطريق مغلوق ـ مثلاً ـ أو أنّ الاتّجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك؛ فإنّ اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظّم بنحوٍ يظهر منه أنّ وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها، فإنّ وجودها هكذا يدلّ حينئذٍ على ما يُقصد منها من غَلْق الطريق أو الاتّجاه. أمّا لو شاهدتها مطروحة في

(١) راجع المنطق: ج ١ ص ٤٣.

الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها، فإنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون دالّة عنده على أنّ الطريق مغلوقة أو أنّ الاتّجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنّها ستوضع لتدلّ على هذا بعد ذلك، لا أنّ لها الدلالة فعلاً.

ـ ٩ ـ

الوضع شخصيٌّ ونوعيٌّ

قد عرفت في المبحث الرابع: أنّه لابدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أنّ المعنى تارةً يتصوّره الواضع بنفسه وأُخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوّره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى ـ كما هو الغالب في الألفاظ ـ فيُسمّى الوضعُ حينئذٍ «شخصيّاً» وربما يتصوّره بوجهه وعنوانه، فيُسمّى الوضع «نوعيّاً».

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فإنّ الهيئة غير قابلة للتصوّر بنفسها. بل إنّما يصحّ تصوّرها في مادّة من موادّ اللفظ كهيئة كلمة «ضرب» مثلاً وهي هيئة الفعل الماضي، فإنّ تصوّرها لابدّ أن يكون في ضمن «الضاد» «والراء» و «الباء» أو في ضمن «الفاء» و «العين» و«اللام» في فَعَل. ولمّا كانت الموادّ غير محصورة ولا يمكن تصوّر جميعها، فلابدّ من الإشارة إلى أفرادها بعنوانٍ عامّ، فيضع كلّ هيئة تكون على زنة «فَعَل» مثلاً أو زنة «فاعل» أو غيرهما، ويتوصّل إلى تصوّر ذلك العامّ بوجود الهيئة في إحدى الموادّ كمادّة «فَعَل» الّتي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربيّة.

ـ ١٠ ـ

وضع المركّبات

ثمّ الهيئة الموضوعة لمعنى تارةً تكون في المفردات كهيئات

المشتقّات الّتي تقدّمت الإشارة إليها وأُخرى في المركّبات كالهيئة التركيبيّة بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء، وكهيئة تقديم ما حقّه التأخير لإفادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف: أنّه لاحاجة إلى وضع الجُمل والمركّبات في إفادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي ـ كما قيل[١] ـ بل هو لغو محض. ولعلّ من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبيّة، لا الجملة بأسرها بموادّها وهيئاتها زيادةً على وضع أجزائها. فيعود النزاع حينئذٍ لفظيّاً.

ـ ١١ ـ

علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان ـ إمّا من طريق نصّ أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة ـ أنّ لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنّه من الواضح أنّ استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقةٌ وفي غيره مجازٌ.

وقد يشكّ في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أنّ استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز؟ فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الأُصوليّون لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أي لتعيين أنّه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع ـ طرقاً وعلاماتٍ كثيرة نذكر هنا أهمَّها:

الأُولى: التبادر

دلالة كلّ لفظ على أيّ معنى لابدّ لها من سبب. والسبب لا يخلو

(١) نسبه شارح المعالمؒ إلى جماعة من الأجلّة ولم يُسمّهم، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧ (ط ـ مؤسّسة النشر الإسلامي). ولتحرير محلّ النزاع في المسألة راجع بدائع الأفكار للمحقّق الرشتيؒ: ص ٥١ .

فرضه عن أحد أُمور ثلاثة: المناسبة الذاتيّة ـ وقد عرفت بطلانها[١] ـ أو العلقة الوضعيّة، أو القرينة الحاليّة، أو المقاليّة. فإذا عُلم أنّ الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنّه يثبت أنّها من جهة العُلقة الوضعيّة.

وهذا هو المراد بقولهم: «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة «التبادر» هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة.

وقد يُعترض على ذلك بأنّ التبادر لابدّ له من سبب، وليس هو إلّا العلم بالوضع، لأنّ من الواضح أنّ الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أيّة لغةٍ لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقّف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل ـ على هذا ـ أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنّه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أنّ كلّ فرد من أيّة أُمّة يعيش معها لابدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولابدّ أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيّات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيّات وتوجّهت نفسه إليه، فإنّه يفتّش عمّا هو مرتكز في نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلّاً عن القرينة، فيرى أنّ المتبادر من اللفظ الخاصّ ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف أنّه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاصّ بخصوصيّاته التفصيليّة ـ أي الالتفات

---

(١) راجع ص ٥٣.

التفصيلي إلى الوضع والتوجّه إليه ـ يتوقّف على التبادر. والتبادر إنّما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أنّ هناك علمين: أحدهما يتوقّف على التبادر وهو العلم التفصيلي، والآخر يتوقّف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. وأمّا بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغة. نعم. يكون التبادر أمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أنّ الأمارة عنده تبادُر غيره من أهل اللغة. مثلاً: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربيّة انسباق أذهانهم من لفظ «الماء» المجرّد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلابدّ أن يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا. لأنّ علمه يتوقّف على التبادر، والتبادر يتوقّف على علمِ غيره.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب وصحّته، وصحّة الحمل وعدمه

ذكروا: أنّ عدم صحّة سلب اللفظ عن المعنى الّذي يشكّ في وضعه له علامةُ أنّه حقيقة فيه وأنّ صحّة السلب علامة على أنّه مجاز فيه.

وذكروا أيضاً: أنّ صحّة حمل اللفظ على ما يشكّ في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحّة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق[1] الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

١ ـ نجعل المعنى الّذي يشكّ في وضع اللفظ له موضوعاً، ونعبّر عنه بأيّ لفظ كان يدلّ عليه. ثمّ نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى

---

(١) في ط الأولى: فنقول لتحقيق.

محمولاً بما له من المعنى الارتكازي. ثمّ نجرِّب أن نحمل بالحمل الأوّلي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدالّ على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأوّلي ملاكه الاتّحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار*.

وحينئذٍ إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحّة الحمل وعدم صحّة السلب علمنا تفصيلاً بأنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى. وإن وجدنا عدم صحّة الحمل وصحّة السلب علمنا أنّه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ ـ إذا لم يصحّ عندنا الحمل الأوّلي نجرِّب أن نحمله هذه المرّة بالحمل الشايع الصناعي الّذي ملاكه الاتّحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذٍ، فإن صحّ الحمل علمنا أنّ المعنيين متّحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه** أو مطلقاً، ولا يتعيّن واحد منها بمجرّد صحّة الحمل. وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السلب علمنا أنّهما متباينان.

٣ ـ نجعل موضوع القضيّة أحد مصاديق المعنى المشكوك وُضع اللفظ له، لا نفس المعنى المذكور. ثمّ نجرِّب الحمل ـ وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع ـ فإن صحّ الحمل عُلم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقيّة لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتّحد معه وجوداً. كما يُستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يُستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشكّ في وضعه لمعنى عامّ

(*) وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأوّل من المنطق ص ٩٧.

(**) إنّما يُفرض العموم من وجه إذا كانت القضيّة مهملة.

أو خاصّ، كلفظ «الصعيد» المردّد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحّة الحمل وعدم صحّة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يُعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض. وإن لم يصحّ الحمل وصحّ السلب عُلم أنّه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقيّة، وإذا كان قد استُعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً إمّا فيه رأساً أو في معنى يشمله ويعمّه.

تنبيه:

إنّ الدور الّذي ذُكر في التبادر يتوجّه إشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأنّ صحّة الحمل وصحّة السلب إنّما هما باعتبار ما للّفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقّف العلامة إلّا على العلم الارتكازي وما يتوقّف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كلّه بالنسبة إلى العارف باللغة. وأمّا الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحّة الحمل والسلب وعدمهما، كالتبادر.

العلامة الثالثة: الاطّراد

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطّراد وعدمه، فالاطّراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز.

ومعنى الاطّراد: أنّ اللفظ لا تختصّ صحّة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختصّ بمصداق دون مصداق.

والصحيح: أنّ الاطّراد ليس علامةً للحقيقة، لأنّ صحّة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيّات مرّة واحدة تستلزم صحّته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً. فالاطّراد لا يختصّ بالحقيقة حتّى يكون علامةً لها.

- ١٢ -

الأُصول اللفظيّة

تمهيـد:

اعلم أنّ الشكّ في اللفظ على نحوين:

١ ـ الشكّ في وضعه لمعنىً من المعاني.

٢ ـ الشكّ في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشكّ في أنّ المتكلّم أراد بقوله: «رأيت أسداً» معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، وبأنّه غير موضوعٍ للرجل الشجاع.

أمّا النحو الأوّل: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهها ـ كنصّ أهل اللغة ـ أمرٌ لابدّ منه في إثبات أوضاع اللغة أيّة لغةٍ كانت، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الّذي شُكَّ في وضعه له، لأنّ الاستعمال كما يصحّ في المعنى الحقيقي يصحّ في المعنى المجازي، وما يدرينا؟ لعلّ المستعمل اعتمد على قرينة حاليّة أو مقاليّة في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز؛ ولذا اشتهر في لسان المحقّقين حتّى جعلوه كقاعدةٍ قولُهم: «إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرّد وجدان استعماله[1] في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى

(١) في ط الأُولى زيادة: في المعنى.

السيّد المرتضى ﷺ فإنّه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال[1] بينما أنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد لا في الوضع. كما سيأتي.

وأمّا النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلّم الأُصول اللفظيّة. وهذا البحث معقود لأجلها، فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أوّلاً: في ذكرها وذكر مواردها.

ثانياً: في حجّيتها ومدرك حجّيتها.

أمّا من الجهة الأُولى، فنقول: أهمّ الأُصول اللفظيّة ما يأتي:

١ ـ أصالة الحقيقة:

ومواردها: ما إذا شُكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ. بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها. فيقال حينئذ: «الأصلُ الحقيقة» أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجّة فيه للمتكلّم على السامع وحجّة فيه للسامع على المتكلّم، فلا يصحّ من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلّم: «لعلّك أردت المعنى المجازي» ولا يصحّ الاعتذار من المتكلّم بأن يقول للسامع: «إنّي أردت المعنى المجازي».

٢ ـ أصالة العموم:

ومواردها: ما إذا ورد لفظ عامّ وشُكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص ـ أي شُكّ في تخصيصه ـ فيقال حينئذٍ «الأصلُ العموم» فيكون حجّة في العموم على المتكلّم أو السامع.

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ١ ص ١٣.

٣ـ أصالة الإطلاق:

وموردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشُكّ في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجّة على السامع والمتكلّم، كقوله تعالى:﴿أحلّ الله البيع﴾[١] فلو شُكّ ـ مثلاً ـ في البيع أنّه هل يشترط في صحّته أن يُنشأ بألفاظٍ عربيّة؟ فإنّنا نتمسّك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيّة.

٤ ـ أصالة عدم التقدير:

وموردها: ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه.

ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالةُ عدم النقل وأصالةُ عدم الاشتراك. وموردهما: ما إذا احتمل معنىً ثانٍ موضوع له اللفظ. فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأوّل وهو المسمّى بالمنقول فالأصلُ «عدم النقل». وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمّى بالمشترك فإنّ الأصل «عدم الاشتراك». فيُحمل اللفظ في كلّ منهما على إرادة المعنى الأوّل ما لم يثبت النقل والاشتراك. أمّا إذا ثبت النقل فإنّه يُحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإنّ اللفظ يبقى مجملاً لا يتعيّن في أحد المعنيين إلّا بقرينةٍ، على القاعدة المعروفة في كلّ مشترك.

٥ ـ أصالة الظهور:

وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنىً خاصّ لا على وجه النصّ فيه الّذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر،

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

فإنّ الأصل حينئذٍ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أنّ جميع الأُصول المتقدّمة راجعة إلى هذا الأصل، لأنّ اللفظ مع احتمال المجاز ـ مثلاً ـ ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدّى أصالة الحقيقة نفسُ مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص[1] وهكذا في باقي الأُصول المذكورة.

فلو عبّرنا بدلاً عن كلّ من هذه الأُصول بـ«أصالة الظهور» كان التعبير صحيحاً مؤدّياً للغرض، بل كلّها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلّا أصل واحد هو «أصالة الظهور» ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتُمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر وكان الأصلُ من اللفظ المجاز، بمعنى أنّ الأصلَ الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذٍ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

حجّيّة الأُصول اللفظيّة:

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأُصول اللفظيّة، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب «مباحث الحجّة». ولكن ينبغي الآن أن نتعجّل في البحث عنها ـ لكثرة الحاجة إليها ـ مكتفين بالإشارة، فنقول:

إنّ المدرك والدليل في جميع الأُصول اللفظيّة واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ

---

(١) كذا في ط الأولى والثانية، والظاهر: المجاز.

أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلامُ المجازَ أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، وإلّا لزَجَرَنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبيّن لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصّة يجب اتّباعها ولا يجوز التعدّي عنها إلى غيرها. فيُعلم من ذلك على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

ـ ١٣ ـ

الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربيّة، فلا يُصغى إلى مقالة من أنكرهما[١]. وهذه بين أيدينا اللغة العربيّة ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان[٢].

ولكن ينبغي أن نتكلّم في نشأتهما، فإنّه يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد ـ بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين ـ ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعدّدين، فتضع قبيلة ـ مثلاً ـ لفظاً لمعنىً وقبيلة أُخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنىً وقبيلة أُخرى ذلك اللفظ لمعنىً آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أنّ كلّ لغة منها لغة عربيّة صحيحة يجب اتّباعها يحصل الترادف والاشتراك.

---

(١) أمّا الاشتراك فحكي إنكاره عن تغلب والأبهري والبلخي، راجع مفاتيح الأُصول: ص٢٣ س١٠. وأمّا إنكار الترادف فحكي عن ابن فارس وتغلب. مفاتيح الأُصول: ص ٢١ س ٦.

(٢) في ط الأُولى بدل «واضح لا يحتاج إلى بيان»: كالنور على المنار.

والظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربيّة، كما صرّح به بعض المؤرّخين للّغة[1] وعلى الأقلّ فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربيّة يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حِمْيَر كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدّد الوضع بتعدّد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمّنا الإطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

لا شكّ في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعيِّنة. وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموعِ معانيه بما هو مجموع المعاني، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنّه استعمالٌ للّفظ في غير ما وُضع له.

وإنّما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنىً واحد من المشترك في استعمالٍ واحد، على أن يكون كلّ من المعاني مراداً من اللفظ على حدة وكأنّ اللفظ قد جُعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمّنا الآن التعرّض لها. وإنّما الحقّ عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل:

إنّ استعمال أيّ لفظٍ في معنىً إنّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لأنّ وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد يُنسب إلى اللفظ حقيقةً أوّلاً

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥١.

وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرض[١] فإذا أوجد المتكلّم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنّما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلّم ـ بل للسامع ـ آلةً وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً لِلحاظه. والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة، فإنّ الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسُه يُنسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فإنّما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرآة بالآليّة والتبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون[٢].

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظٍ واحد إلّا في معنىً واحد، فإنّ استعماله في معنيين مستقلاً ـ بأن يكون كلّ منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلّا نفسه ـ يستلزم لحاظ كلّ منهما بالأصالة، فلابدّ من لحاظ اللفظ في آنٍ واحد مرّتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آنٍ واحد على ملحوظٍ واحد ـ أعني به اللفظ الفاني في كلٍّ من المعنيين ـ وهو محال بالضرورة، فإنّ الشيء الواحد لا يقبل إلّا وجوداً واحداً في النفس في آنٍ واحد.

ألاترى أنّه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلّها وتنظر ـ في نفس الوقت ـ إلى صورة أُخرى تسعها أيضاً؛ إنّ هذا لمحال. وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كلّ

---

(١) راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الأوّل من المنطق ص ٣٦.

(٢) راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الأوّل من المنطق ص ٧٣.

منهما قد استُعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحكِ إلّا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنىً في استعمالٍ، ثمّ لحاظه فانياً في معنىً آخر في استعمالٍ ثانٍ، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورةٍ تَسَعُها، ثمّ تنظر في وقت آخر إلى صورةٍ أُخرى تَسَعُها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ـ ولو مجازاً ـ مثلما تنظر في المرآة في آنٍ واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنّما استعملتَ اللفظ في معنىً واحد هو مجموع المعنيين، ونظرتَ في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان:

الأوّل: أنّه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيّين أو مجازيّين أو مختلفين، فإنّ المانع ـ وهو تعلّق لحاظين بملحوظٍ واحد في آن واحد ـ موجود في الجميع، فلا يختصّ بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم أنّ الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع[1] بأن يراد من كلمة «عينين» ـ مثلاً ـ فردٌ من العين الباصرة وفردٌ من العين النابعة، فلفظ «عين» ـ وهو مشترك ـ قد استُعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الإمكان والصحّة شأن مالو أُريد معنى واحدٌ من كلمة «عينين» بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صحّ هذا فليصحّ ذاك بلافرق.

واستدلّ على ذلك بما ملخّصه: أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنّما قيل: «عين وعين». وإذ يجوز

---

(١) معالم الدين: ص ٤٠.

في قولك «عين وعين» أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوّتهما، أعني «عينين». وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد.

والدليل: أنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدّد، إلّا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادّة، وهي ـ أي المادّة ـ نفس لفظ المفرد الّذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل: «عينان» ـ مثلاً ـ فإن أُريد من المادّة خصوص الباصرة فالتعدّد يكون فيها، أي فردان منها. وإن أُريد منها خصوص النابعة ـ مثلاً ـ فالتعدّد يكون بالقياس إليها. فلو أُريد الباصرة والنابعة فلابدّ أن يراد التعدّد من كلّ منهما، أي فرد[1] من الباصرة وفرد[2] من النابعة، لكنّه مستلزم لاستعمال المادّة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأمّا أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد فمعناه: أنّها تدلّ على تكرار أفراد المعنى المراد من المادّة، لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو أُريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعدّدة لا يمكن ذلك أبداً، إلّا أن يراد من المادّة «المسمّى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادّة في معنى واحد، وهو معنى «مسمّى هذا اللفظ» وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصيّة غير القابلة لعروض التعدّد على مفاهيمها الجزئيّة إلّا بتأويل المسمّى. فإذا قيل:«محمّدان» فمعناه فردان من المسمّى بلفظ «محمّد» فاستُعملت المادّة وهي لفظ «محمّد» في مفهوم المسمّى مجازاً.

(١ و٢) كذا في ط الأُولى والثانية، والظاهر: فردان .

ـ ١٤ ـ

الحقيقة الشرعيّة

لا شكّ في أنّا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة ـ كالصلاة والصوم ونحوهما ـ معاني خاصّة شرعيّة، ونجزم بأنّ هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربيّة قبل الإسلام، وإنّما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويّة إلى هذه المعاني الشرعيّة.

هذا لا شكّ فيه. ولكن الشكّ وقع عند الباحثين في أنّ هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدّس على نحو الوضع التعييني أو التعيّني فتثبت الحقيقة الشرعيّة، أو أنّه وقع في عصرٍ بعدَه على لسان أتباعه المتشرّعة فلا تثبت الحقيقة الشرعيّة، بل الحقيقة المتشرّعيّة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدةً عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنّة. فعلى القول الأوّل يجب حملها على المعاني الشرعيّة، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغويّة، أو يتوقّف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعيّة ولا على اللغويّة، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقّف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور[1] إذ من المعلوم أنّه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعيّة فهذه المعاني المستحدثة تكون ـ على الأقلّ ـ مجازاً مشهوراً في زمانه صلّى الله عليه وآله وسلّم.

والتحقيق في المسألة أن يقال: إنّ نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إمّا بالوضع التعييني أو التعيّني:

أمّا الأوّل: فهو مقطوع العدم، لأنّه لو كان لنُقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد

---

(١) ذهب إليه صاحب المعالم قدّس سرّه في معالم الدين: ص ٥٣ ووافقه جماعة من أجلّة المتأخّرين، كصاحب المدارك والذخيرة والمشارق، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

على الأقلّ، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله؛ مع أنّه لم يُنقل ذلك أبداً.

وأمّا الثاني: فهو ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أميرالمؤمنين عليه السلام لأنّ اللفظ إذا استعمل في معنىً خاصّ في لسان جماعة كثيرة زماناً معتدّاً به ـ لاسيّما إذا كان المعنى جديداً ـ يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية.

فلابدّ ـ إذاً ـ من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجرّدت عن القرائن في روايات الأئمّة عليهم السلام.

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكنّ الظنّ في هذا الباب لا يغني عن الحقّ شيئاً. غير أنّه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أنّ السنّة النبويّة غير مبتلى بها إلّا ما نُقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنّه لابدّ من حملها على المعاني المستحدثة.

وأمّا القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كلّه محفوف بالقرائن المعيِّنة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمّة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أنّ الألفاظ الشرعيّة ليست على نسق واحد، فإنّ بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ، لاسيّما الصلاة الّتي يؤدّونها كلّ يوم خمس مرّات، فمن البعيد جدّاً ألّا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم.

❊ ❊ ❊

الصحيح والأعمّ

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعـمّ». فـقد وقـع النزاع في أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعةٌ للـمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابدّ من تقديم مقدّمات:

الأُولى: إنّ هذا النزاع لا يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لأنّه قد عرفت أنّ هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرّعة بـنحو الحـقيقة ولو على نحو الوضـع التـعيّني عـندهم. ولا ريب أنّ اسـتعمالهم كـان يـتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله عـلى نـحو الحـقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا ـ مثلاً ـ أنّ هذه الألفاظ في عرف المتشرّعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يُستكشف منه أنّ المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً. كما أنّه لو عُلم أنّها كانت حقيقة في الأعمّ في عرفهم كان ذلك أمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعمّ أيضاً وإن كـان اسـتعماله عـلى نـحو المجاز.

الثانية: إنّ المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي الّتي تمّت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذاً معناه: «تامّ الأجزاء والشرائط» فالنزاع يرجع هنا إلى أنّ الموضوع له خصوص تامّ الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعمّ منه ومن الناقص.

الثالثة: إنّ ثمرةالنزاع هي: صحّة رجوعالقائل بالوضع للأعمّ ـ المسمّى بـ «الأعمّي» ـ إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح ـ المسمّى بـ «الصحيحي» ـ فإنّه لا يصحّ له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

أنّ المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ ـ أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق ولكن يحتمل دخل قيد زائد فيغرض المولى غير متوفّر في ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنّه يُعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشكّ في دخل وصف «الإيمان» في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتبارُه، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

٢ ـ أن يشكّ في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمّم بالصعيد، ولا ندري أنّ ما عدا التراب هل يُسمّى صعيداً أولا، فيكون شكّنا في صدق «الصعيد» على غير التراب.

وفي مثله لا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لابدّ

من الرجوع إلى الأُصول العمليّة، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الّذي نحن فيه. فإنّه في فرض الأمر بالصلاة والشكّ في أنّ السورة ـ مثلاً ـ جزء للصلاة أم لا:

إن قلنا: إنّ الصلاة اسم للأعمّ كانت المسألة من باب الصورة الأُولى، لأنّه بناءً على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وإنّما الشكّ في اعتبار قيد زائد على المسمّى، فيتمسّك حينئذٍ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إنّ الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنّه عند الشكّ في اعتبار السورة يشكّ في صدق عنوان المأمور به ـ أعني الصلاة ـ على المصداق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة؛ فالفاقد للجزء المشكوك كما يشكّ في صحّته يشكّ في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصحّ الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئيّة السورة حتّى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لابدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلافٍ بين العلماء في مثله، سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

المختار في المسألة:

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعمّ. والدليل: التبادر، وعدم صحّة السلب عن الفاسد. وهما أمارتا الحقيقة، كما تقدّم.

وهمٌ ودفعٌ:

الوهم: قد يعترض على المختار فيقال:

إنّه لا يمكن الوضع بإزاء الأعمّ، لأنّ الوضع له يستدعي أن نتصوّر معنىً كلّياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصوّر كلّيٍّ جامعٍ بين مراتبه وأفراده.

ولا شكّ أنّ مراتب الصلاة ـ مثلاً ـ الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصحّ وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أنّ أيّ جزءٍ من أجزاء الصلاة ـ حتّى الأركان ـ إذا فُرض عدمه يصحّ صدق اسم الصلاة على الباقي بناءً على القول بالأعمّ، كما يصحّ صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه يكون كلّ جزءٍ مقوّماً للصلاة عند وجوده غيرَ مقوّمٍ عند عدمه، فيلزم التبدّل في حقيقة الماهيّة. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأنّ أيّ جزءٍ منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

وكلّ منهما ـ أي التبدّل والترديد في الحقيقة الواحدة ـ غير معقول، إذ أنّ كلّ ماهيّة تُفرض لابدّ أن تكون متعيّنة في حدّ ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخّصاتها الفرديّة. والتبدّل أو الترديد في ذات الماهيّة معناه إبهامها في حدّ ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إنّ هذا التبادل في الأجزاء وتكثّر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدّل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركّب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو «ما تركّب من حرفين فصاعداً» مع أنّ الحروف كثيرة، فربما تتركّب الكلمة من الألف والباء

كـ«أب» ويصدق عليها أنّها كلمة، وربما تتركّب من حرفين آخرين مثل «يد» ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا. فكلّ حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة.

وكيفيّة تصحيح الوضع في ذلك: أنّ الواضع يتصوّر ـ أوّلاً ـ جميع الحروف الهجائيّة، ثمّ يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركَّب من اثنين فصاعداً إلى حدّ سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا:«فصاعداً» بيان أنّ الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركَّب من حرفين. ولا يلزم الترديد في الماهيّة، فإنّ الماهيّة الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلّي المتركّب من حرفين فصاعداً، والتبدّل والترديد إنّما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يُسمّى ذلك بالكلّي في المعيّن أو الكلّي المحصور في أجزاء معيّنة. وفي المثال أجزاؤه المعيَّنة هي الحروف الهجائيّة كلّها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ «الصلاة» مثلاً، فإنّه يمكن تصوّر جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلّها وهي ـ أي هذه الأجزاء ـ معيّنة معروفة كالحروف الهجائيّة، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركَّب من خمسة أجزاء منها ـ مثلاً ـ فصاعداً، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركّب أنّه صلاة، وعند وجود بعضها ـ ولو خمسة على أقلّ تقدير على الفرض ـ يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحقّ: أنّ الّذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة. وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبيهان:

١ ـ لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسبّبات

إنّ ألفاظ المعاملات (كالبيع والنكاح) والإيقاعات (كالطلاق والعتق) يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

١ ـ أن تكون موضوعة للأسباب الّتي تُسبّب مثلَ الملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّية ونحوها، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في العقود والإيجاب فقط في الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدّم يصحّ أن نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة ـ أعني تامّة الأجزاء والشرائط المؤثّرة في المسبّب ـ أو للأعمّ من الصحيحة والفاسدة. ونعني بالفاسدة مالا يؤثّر في المسبّب إمّا لفقدان جزءٍ أو شرط.

٢ ـ أن تكون موضوعة للمسبّبات، ونعني بالمسبَّب نفس الملكيّة والزوجيّة والفراق والحرّيّة ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدّم لا يصحّ فرضه في المعاملات، لأنّها لا تتّصف بالصحّة والفساد، لكونها بسيطة غير مركّبة من أجزاء وشرائط، بل إنّما تتّصف بالوجود تارةً وبالعدم أُخرى. فهذا عقد البيع ـ مثلاً ـ إمّا أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحّة العقد أولا، فإن كان الأوّل اتّصف بالصحّة وإن كان الثاني اتّصف بالفساد. ولكن الملكيّة المسبَّبة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنّها توجد عند صحّة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنّها توجد فاسدة. فإذا أُريد من البيع نفس المسبَّب ـ وهو الملكيّة المنتقلة إلى المشتري ـ فلا تتّصف بالصحّة والفساد حتّى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ ـ لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة

قد عرفت أنّه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة لا يصحّ التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحّة التمسّك بالإطلاق.

إلّا أنّ هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات، لأنّ معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحدٍ من أهل العرف. فإذا استعمل أحدَ ألفاظها فيُحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم، إلّا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحّة البيع ـ مثلاً ـ ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنّه يصحّ التمسّك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتّى لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح. لأنّ المراد من «الصحيح» هو الصحيح عند العرف العامّ، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة ـ الموضوعة حسَبَ الفرض للصحيح ـ على المصداق المجرّد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعمّ.

نعم، إذا احتمل أنّ هذا القيد دخيل في صحّة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضاً، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناءً على القول بالصحيح ـ كما هو شأن ألفاظ العبادات ـ لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ في صدق عنوان المعاملة. وأمّا على القول بالأعمّ، فيصحّ التمسّك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع ـ على هذا ـ في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنّها ثمرة نادرة.

* * *

المقصد الأوّل

مباحث الألفاظ

تمهيــد:

المقصود من «مباحث الألفاظ» تشخيص ظهور الألفاظ مـن نـاحية عامّة، إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعـد كـلّية تُـنقّح صغريات «أصالة الظهور» الّتي سنبحث عن حجّيتها في المقصد الثـالث. وقد سبقت الإشارة إليها[1].

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام الّتي يقع فـيها الشكّ والنـزاع، سواء كانت هيئات المفردات ـ كهيئة المشتقّ والأمر والنهي ـ أو هيئات الجُمل، كالمفاهيم ونحوها.

أمّا البحث عن موادّ الألفاظ الخاصّة وبيان وضعها وظهورها ـ مع أنّها تُنقّح أيضاً صغريات أصالة الظهور ـ فإنّه لا يمكن ضبط قاعدة كلّية عامّة فيها؛ فلذا لا يُبحث عنها في علم الأُصول، ومعاجم اللـغة ونـحوها هـي المتكفّلة بتشخيص مفرداتها.

وعلى أيّ حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة أبواب:

١ ـ المشتقّ.

٢ ـ الأوامر.

---

(١) سبقت في ص ٧٥.

٣ ـ النواهي.
٤ ـ المفاهيم.
٥ ـ العامّ والخاصّ.
٦ ـ المطلق والمقيَّد.
٧ ـ المجمل والمبيَّن.

❋ ❋ ❋

الباب الأوّل

المشتقّ

اختلف الأُصوليّون من القديم في المشتقّ، في أنّه حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبّس، أو أنّه حقيقة في كليهما، بمعنى أنّه موضوع للأعمّ منهما؟ بعد اتّفاقهم على أنّه مجاز فيما يتلبّس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخّرين من أصحابنا إلى الأوّل[1].

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدّمين من أصحابنا إلى الثاني[2].

والحقّ هو القول الأوّل.

وللعلماء أقوال أُخر فيها تفصيلات بين هذين القولين[3] لا يهمّنا التعرّض لها بعد اتّضاح الحقّ فيما يأتي.

وأهمّ شيءٍ يعنينا في هذه المسألة ـ قبل بيان الحقّ فيها وهو أصعب ما فيها ـ أن نفهم محلّ النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتّضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالاً له، فنقول:

إنّه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخّن بالشمس[4] فمن قال بالأوّل لابدّ ألّا يقول بكراهتهما بالماء الّذي برد وانقضى عنه التلبّس.

(١ و٢) راجع القوانين للمحقّق القمّي: ج ١ ص ٧٦، وبدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ص ١٨٠.

(٣) راجع الوافية للفاضل التوني: ص ٦٢، ومفاتيح الأُصول للسيّد المجاهد: ص ١٤

(٤) راجع الوسائل: ج ١ ص ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف.

لأنّه عنده لا يصدق عليه حينئذٍ أنّه «مسخَّن بالشمس» بل «كان مسخَّناً». ومن قال بالثاني لابدّ أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبّس أيضاً، لأنّه عنده يصدق عليه أنّه مسخَّن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أُمور مذلّلة لتلك الصعوبة، ثمّ نذكر القول المختار ودليله.

ـ ١ ـ

ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

اعلم أنّ «المشتقّ» باصطلاح النُحاة ما يقابل «الجامد» ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتقّ بمصطلح النحويّين وبين المشتقّ المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأنّ موضع النزاع هنا يشمل كلّ «ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفةٍ فيها خارجةٍ عنها تزول عنها» وإن كان باصطلاح النُحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ «الزوج» و «الأخ» و«الرِقّ» ونحو ذلك. ومن جهة أُخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تُسمّى مشتقّات عند النحويّين.

والسرّ في ذلك: أنّ موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١ ـ أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنّه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأُمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنّها كلّها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تُسند إليها.

٢ ـ ألّا تزول الذات بزوال تلبّسها بالصفة ـ ونعني بالصفة المبدأ الّذي

منه يكون انتزاع المشتقّ واشتقاقه ويصحّح[١] صدقه على الذات ـ بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبُّسُها بالصفة، فهي تتلبّس بها تارةً ولا تتلبّس بها أُخرى والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنّما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقّل انقضاء التلبّس بالمبدأ مع بقاء الذات حتّى يصحّ أن نتنازع في صدق المشتقّ حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبّس بعد الاتّفاق على صدقه حقيقة عليها حالَ التلبّس. وإلّا لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتقّ على الذات مع انقضاء حال التلبّس لا حقيقةً ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتقّ من الأوصاف الّتي تزول الذات بزوال التلبّس بمبادئها فلا يدخل في محلّ النزاع وإن صدق عليها اسم المشتقّ، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحسّاس والمتحرّك بالإرادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط تحت الشجرة المُثمِرة، فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقة عليها حينئذٍ فيكره الجلوس أولا؟ أمّا لو اجتثّت الشجرة فصارت خشبة فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع، لأنّ الذات ـ وهي الشجرة ـ قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقّل معه بقاءوصف «الشجرة المثمرة» لها، لاحقيقةً ولا مجازاً. وأمّا الخشب فهو ذات أُخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه ـ بما أنّه خشب ـ وصف «الشجرة المثمرة» حقيقة، إذ لم يكن متلبّساً بما هو خشب بالشجريّة[٢] ثمّ زال عنه التلبّس.

(١) في ط ٢: يصحّ.

(٢) في ط ٢: بالشجرة.

وبناءً على اعتبار هذين الشرطين يتّضح ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ موضع النزاع في المشتقّ يشمل كلّ ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتّضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتّضح أنّ النزاع يشمل كلّ وصفٍ جارٍ على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجيّة المتأصّلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأُمور الانتزاعيّة كالفوقيّة والتحتيّة والتقدّم والتأخّر، أو من الأُمور الاعتباريّة المحضة كالزوجيّة والملكيّة والوقف والحريّة.

ـ ٢ ـ

جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم قد يظُنّ عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنّه قد تقدّم أنّه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأنّ الزمان متصرّم الوجود، فكلّ جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرّة؛ فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد ـ مثلاً ـ فيوم السبت الّذي بعده ذات أُخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرّم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظٌ مستقلّ مخصوص، ولكن الحقّ أنّ هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى «المضرب» مثلاً:«الذات المتّصفة بكونها ظرفاً للضرب» والظرف أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعيّن أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع

يكفي في صحّة الوضع له وتعميمه لما تلبّس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أنّ النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة الّتي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر.

ـ ٣ ـ

اختلاف المشتقّات من جهة المبادئ

قد يتوهّم بعضُهم أنّ النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقّات الجارية على الذات، مثل: النجّار والخيّاط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك ممّا كان للحِرَف والمِهَن، بل في هذه من المتّفق عليه أنّه موضوع للأعمّ.

ومنشأ الوهم أنّا نجد صدق هذه المشتقّات حقيقةً على من انقضى عنه التلبّس بالمبدأ ـ من غير شكّ ـ وذلك نحو صدقها على من كان نائماً ـ مثلاً ـ مع أنّ النائم غير متلبّس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء، ولكنه كان متلبّساً بها في زمانٍ مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة، فإنّها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبّس فعلاً بمبادئها.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا التوهّم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحِّح لصدق المشتقّ، فإنّه يختلف باختلاف المشتقّات، لأنّه تارةً يكون من الفعليّات، وأُخرى من الملكات، وثالثة من الحِرَف والصناعات. مثلاً: اتّصاف زيد بأنّه قائم إنّما يتحقّق إذا تلبّس بالقيام فعلاً، لأنّ القيام يؤخذ على نحو الفعليّة مبدأ لوصف «قائم» ويفرض الانقضاء بزوال فعليّة القيام عنه. وأمّا اتصافه بأنّه عالم بالنحو أو أنه قاضي البلد، فليس بمعنى

أنّه يعلم ذلك فعلاً أو أنّه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى: أنّ له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبّس بالمبدأ حالاً وإن كان نائماً أو غافلاً. نعم، يصحّ أن نتعقّل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذٍ يجري النزاع في أنّ وصف القاضي ـ مثلاً ـ هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجّار والخيّاط والمنشار، فلا يتصوّر فيها الانقضاء إلّا بزوال حِرْفة النجارة ومِهْنة الخياطة وشأنيّة النشر في المنشار.

والخلاصة: أنّ الزوال والانقضاء في كلّ شيء بحسبه، والنزاع في المشتقّ إنّما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيّات المبادئ المدلول عليها بالموادّ الّتي تختلف اختلافاً كثيراً.

ـ ٤ ـ

استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة

اعلم أنّ المشتقّات الّتي هي محلّ النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتّى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنّه كما يصدق «العالم» حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبدأ، كما إذا قلنا: «كان عالماً» أو «سيكون عالماً» فإنّ ذلك حقيقة بلاريب؛ نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: «الرماد كان خشباً» أو «الخشب سيكون رماداً». فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتقّ على ما مضى عليه التلبّس أنّه حقيقة أو مجاز؟

نقول: إنّ الإشكال والنزاع هنا إنّما هو فيما إذا انقضى التلبّس بالمبدأ وأُريد إطلاق المشتقّ فعلاً على الذات الّتي انقضى عنها التلبّس، أي أنّ الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الّذي هو حال النطق غالباً. كأن تقول مثلاً: «زيد عالم فعلاً» أي أنّه الآن موصوف بأنّه عالم، لأنّه كان فيما مضى عالماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخَّن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخَّن في الدليل لِما كان مسخَّناً.

فتحصّل ممّا ذكرناه ثلاثة أُمور:

١ ـ إنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتّفاق.

٢ ـ إنّ إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبّس لأنّه سيتلبّس به فيما بعدُ مجاز بلا إشكال؛ وذلك بعلاقة الأوْل أو المشارفة. وهذا متّفق عليه أيضاً.

٣ ـ إنّ إطلاقه على الذات فعلاً ـ أي بلحاظ حال النسبة والإسناد ـ لأنّه كان متّصفاً به سابقاً، هو محلّ الخلاف والنزاع. فقال قوم بأنّه حقيقة، وقال آخرون بأنّه مجاز.

المختار:

إذا عرفت ما تقدّم من الأُمور، فنقول:

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

ودليلنا: التبادر، وصحّة السلب عمّن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: «إنّه قائم» ولا لمن هو جاهل بالفعل: «إنّه عالم» وذلك لمجرّد أنّه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز.

أو يقال: «إنّه كان قائماً» أو «عالماً» فيكون حقيقة حينئذٍ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبّس.

وعدم تفرقةِ بعضِهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبّس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الّذي أوهم القول بوضع المشتقّ للأعمّ، إذ وجد أنّ الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنّ التلبس قد مضى، ولكنّه غفل عن أنّ الإطلاق كان بلحاظ حال التلبّس، فلم يستعمله ـ في الحقيقة ـ إلّا في خصوص المتلبّس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبّس حتّى يكون شاهداً له.

ثمّ إنّك قد عرفت ـ فيما سبق ـ أنّ زوال الوصف يختلف باختلاف الموادّ، من جهة كون المبدأ أُخذ على نحو الفعليّة، أو على نحو المَلَكة، أو الحِرفة؛ فمثل صدق «الطبيب» حقيقة على من لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ ـ كما قيل[1] ـ وذلك: لأنّ المبدأ فيه أُخذ على نحو الحِرفة أو المَلَكَة، وهذا لم يزل تلبُّسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت المَلَكة أو الحِرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً إذا لم يكن بلحاظ حال التلبّس، كما لو قيل: «هذا طبيبنا بالأمس» بأن يكون قيدُ «بالأمس» لبيان حال التلبّس، فإنّ هذا الاستعمال لا شكّ في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

(١) ذكره في الفصول ص ٦١ حجّةً للقول بأنّ المشتق حقيقة في الماضي إذا كان الاتّصاف أكثريّاً.

الباب الثاني:

الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادّة الأمر
- وصيغة الأمر
- وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الأوّل

مادّة الأمر

وهي كلمة «الأمر» المؤلَّفة من الحروف «أ.م.ر» وفيها ثلاث مسائل:

- ١ -

معنى كلمة الأمر

قيل: إنّ كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما نقول: «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمرٍ عجيب»[1].

ولا يبعد أن تكون المعاني الّتي تُستعمل فيها كلمة «الأمر» ماخلا «الطلب» ترجع إلى معنىً واحدٍ جامع بينها، وهو مفهوم «الشيء».

فيكون لفظ «الأمر» مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و «الشيء».

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأُمور ممّا يصحّ إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به*

---

(١) حكاه المحقّق الحلّي عن أبي الحسين البصري واختاره، راجع معارج الأُصول: ص ٦١. واختار صاحب الفصول أنّها موضوعة لمعنيين من هذه المعاني: الطلب، والشأن، الفصول الغرويّة: ٦٢.

(*) والظاهر أنّ تفسير بعض الأُصوليّين للفظ الأمر بأنّه «الطلب بالقول» ليس القصد منه أنّ لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنّه أحد مصاديق المعنى؛ فإنّ الأمر كما يصدق على ←

فمجرّد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمُظهر لا تُسمّى طلباً. والظاهر أنّه ليس كلّ طلب يُسمّى أمراً، بل بشرطٍ مخصوصٍ سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعمّ.

والمراد من «الشيء» من لفظ الأمر أيضاً ليس كلّ شيءٍ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعمّ أيضاً. فإنّ الشيء لا يقال له: «أمر» إلّا إذا كان من الأفعال والصفات؛ ولذا لا يقال: «رأيت أمراً» إذا رأيت إنساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من «الفعل» و «الصفة» المعنى الحدثي ـ أي المعنى المصدري ـ بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبَّر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدلّ عليه اسم المصدر؛ ولذا لا يُشتقّ منه، فلا يقال: «أمَرَ. يأمُرُ. آمرٌ. مأمورٌ» بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنىً حدثيّاً لاشتُقّ منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنّ المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يُشتقّ منه فيقال: (أمَرَ. يأمُرُ. آمرٌ. مأمورٌ).

والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين: «الطلب» و «الشيء» لا أنّه موضوع للجامع بينهما:

١ ـ إنّ «الأمر» ـ كما تقدّم ـ بمعنى الطلب يصحّ الاشتقاق منه، ولا يصحّ الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدّد الوضع.

٢ ـ إنّ «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أُمور» واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدّد الوضع.

الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما.

ـ ٢ ـ

اعتبار العُلوّ في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلبٍ مخصوص. والظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العُلوّ في الآمر.

وعليه لا يُسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يُسمّى «استدعاءً».

وكذا لا يُسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العُلوّ أو الحطّة أمراً، بل يُسمّى «التماساً» وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر عُلُوَّه وترفّعه. وليس هو بعالٍ حقيقة.

أمّا العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعُلوّ.

كلّ هذا بحكم التبادر وصحّة سلب الأمر عن طلب غير العالي. ولا يصحّ إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلّا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

ـ ٣ ـ

دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ «الأمر» بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي[١]. وقيل: للأعمّ منه ومن الطلب الندبي[٢]. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظيّاً[٣]. وقيل غير ذلك[٤].

---

(١) هذا القول عليه معظم علماء الإسلام، منهم الشيخ والمحقّق والعلّامة وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي، راجع مفاتيح الأُصول: ١١٠.

(٢) هذا القول للسيّد عميد الدين والخطيب القزويني والفاضل صاحب الوافية وجماعة، المصدر السابق.

(٣) قاله صاحب المنتخب والمحصول والتحصيل، المصدر السابق.

(٤) راجع مفاتيح الأُصول: ص ١١٠ ـ ١١١، وأُصول السرخسي: ج ١ ص ١٥ ـ ١٧.

والحقّ عندنا أنّه دالّ على الوجوب وظاهر فيه فيما إذا كان مجرّداً وعارياً عن قرينةٍ على الاستحباب. وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحّة استنباط الوجوب من الدليل الّذي يتضمّن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيءٌ آخر.

ولكن من ناحيةٍ علميّة صِرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إنّ معنى الوجوب مأخوذٌ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر(١). وقيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له(٢).

والحقّ أنّه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، فبمجرّد بعث المولى يجد العقل أنّه لابدّ للعبد من الطاعة والانبعاث مالم يرخِّص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلّا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الّذي يُلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى مالم يصرّح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه، فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعا للأعمّ من الوجوب والندب، لأنّ الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

---

(١) لم نقف على موضوع البحث عنه حتّى في الكتب المفصّلة، نعم صرّح به المحقّق الرشتي في صيغة الأمر، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٢٠.

(٢) لم نجد من صرّح بأنّه مأخوذ قيداً في المستعمل فيه، نقل المحقّق الرشتي عن بعض المحقّقين أن تبادر الوجوب من لفظ «الأمر» عند الإطلاق ليس لأنّه موضوع له، بل هو من باب انصراف المطلق إلى أكمل الأفراد، راجع بدائع الأفكار: ص ٢٠٥.

المبحث الثاني
صيغة الأمر

- ١ -
معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أي هيئته - كصيغة «افعل» ونحوها*: تستعمل في موارد كثيرة:

منها: البعث، كقوله تعالى: ﴿فأقيموا الصلاة﴾[1]. ﴿أوفوا بالعقود﴾[2].

ومنها: التهديد، كقوله تعالى:﴿اعملوا ما شئتم﴾[3].

ومنها: التعجيز، كقوله تعالى:﴿فأتوا بسورة من مثله﴾[4].

وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجّي، والتمنّي، ونحوها.

ولكن الظاهر أنّ الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنىً

(*) المقصود بنحو صيغة «افعل»: أيّة صيغة وكلمة تؤدّي مؤدّاها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرّد منه إذا قصد به إنشاء الطلب، نحو قولنا: «تصلّي» «تغتسل» «أطلب منك كذا» أو جملة اسميّة، نحو «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل، نحو: صَهْ ومَهْ ومهلاً، وغير ذلك.

(١) المجادلة: ١٣، الحج: ٧٨.

(٢) المائدة: ١.

(٣) فصّلت: ٤٠.

(٤) البقرة: ٢٣.

واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأنّ الهيئة مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الأُخرى وُضعت لإفادة نسبة خاصّة كالحروف، ولم توضع لإفادة معانٍ مستقلّة، فلا يصحّ أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة الّتي هي معانٍ اسميّة.

وعليه، فالحقّ أنّها موضوعة للنسبة الخاصّة القائمة بين المتكلّم والمخاطب والمادّة. والمقصود من المادّة الحدث الّذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في «اضرب» و «قم» و «اقعد» ونحو ذلك. وحينئذٍ ينتزع منها عنوان «طالب» و «مطلوب منه» و «مطلوب».

فقولنا:«اضرب» يدلّ على النسبة الطلبيّة بين الضرب والمتكلّم والمخاطب، ومعنى ذلك: جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبيّة، وإن شئت فسمِّها النسبة البعثيّة، لغرض إبراز جعل المأمور به ـ أي المطلوب ـ في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ماشئت فعبّر.

غير أنّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلّم.

فتارة: يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب، فإنّ المقصود واحد.

وأُخرى: يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد ويكون تهديداً بالحمل الشائع.

وثالثة: يكون الداعي له هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلّى ما نريد أن نوضحه، فإنّا نريد أن نقول بنصّ العبارة: إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها ـ كما ظنّه القوم ـ لا معاني حقيقيّة ولا مجازيّة. بل الحقّ أن المنشأ بها ليس إلّا النسبة الطلبيّة الخاصّة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأُمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع وأُخرى تهديداً بالحمل الشائع... وهكذا. لا أنّ هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتّى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الّذي جعل أُولئك يظنّون أنّ هذه الأُمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استُعملت فيها استعمالَ اللفظ في معناه، حتّى اختلفوا في أنّه أيّها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيّها المعنى المجازي.

ـ ٢ ـ

ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأُصوليّون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كيفيّته على أقوالٍ. والخلاف يشمل صيغة «افعل» وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمّها قولان:

أحدهما: أنّها ظاهرة في الوجوب، إمّا لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

ثانيهما: أنّها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو ـ أي القدر المشترك ـ مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحقّ أنّها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وأنّ الوجوب أظهر أفراده. وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادّة الأمر، على ما تقدّم هناك: من أنّ الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، ما لم يرخّص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلّي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيّة، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميّة. إذ صيغة الأمر ـ كمادّة الأمر ـ لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقيّاً ولا مجازيّاً، لأنّ الوجوب ـ كالندب ـ أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفيّاته وأحواله.

وتمتاز الصيغة عن مادّة كلمة «الأمر» أنّ الصيغة لا تدلّ إلّا على النسبة الطلبيّة ـ كما تقدّم ـ فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الّذي هو مفهوم اسميّ؛ وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب ـ على تقدير تجرّدها عن القرينة على إذن الآمر بالترك ـ إنّما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ماجاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أُسلوب واحد مع تعدّد الأمر[1].

---

(١) قال المحقّق القمّي بعد إيراد الكلام المذكور: مثل قوله: «اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمسّ الميّت» لكنّا لم نظفر به في الروايات.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله[1] بإرادة «مطلق الطلب» البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنّه تجوّز ـ على تقديره ـ لا شاهد له ولا يساعد عليه أُسلوب الأحاديث الواردة.

تنبيهان:

الأوّل: ظهور الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في الوجوب.

اعلم أنّ الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة «افعل» في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: «صيغة افعل وما شابهها».

والجملة الخبريّة مثل قول: يغتسل، يتوضّأ، يصلّي، بعد السؤال عن شيء يقتضي مثلَ هذا الجواب، ونحو ذلك.

والسرّ في ذلك: أنّ المناط في الجميع واحد، فإنّه إذا ثبت البعث من المولى بأيّ مُظهر كان وبأيّ لفظ كان، فلابدّ أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: إنّ دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب آكد، لأنّها في الحقيقة إخبار عن تحقّق الفعل بادّعاء أنّ وقوع الامتثال من المكلّف مفروغ عنه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهّمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الحظر ـ أي المنع ـ أو عند توهّم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثمّ قال له: «اشرب الماء» أو قال ذلك عندما يتوهّم المريض أنّه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

---

(١) كذا، والظاهر أنّه معطوف على «من باب» والعبارة غير منسجمة.

وقد اختلف الأُصوليّون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط ـ أي رفع المنع فقط من دون التعرّض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها ـ أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبلَ المنع؟ على أقوال كثيرة.

وأصحّ الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: أنّك قد عرفت أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الإذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطّن أنّه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنّه ليس فيه دلالة على البعث وإنّما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلّا ترخيصاً وإذناً بالحمل الشايع. ولا يكون بعثاً إلّا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهّمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالّاً على الوجوب. وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمارة.

مثاله قوله تعالى: ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾[1] فإنّه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام، فلا يدلّ على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصّة على أنّ الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل، فإنّه حينئذٍ يدلّ على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فإنّ الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهّمه مجرّداً عن كلّ قرينة أُخرى غير هذه القرينة.

❊ ❊ ❊

---

(١) المائدة: ٢.

ـ ٣ ـ

التعبّدي والتوصّلي

تمهيـد:

كلّ متفقّهٍ يعرف أنّ في الشريعة المقدّسة واجبات لا تصحّ ولا تسقط أوامرها إلّا بإتيانها قربيّة إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربيّة إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الاشارة إليها. وتُسمّى هذه الواجبات «العباديّات» أو «التعبّديّات» كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أُخرى تُسمّى «التوصّليّات» وهي الّتي تسقط أوامرها بمجرّد وجودها وإن لم يُقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميّت، وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبّدي والتوصّلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء، وهو أنّ التوصّلي: «ما كان الداعي للأمر به معلوماً»[١]. وفي قباله التعبّدي، وهو: «مالم يعلم الغرض منه». وإنّما سُمّي تعبّديّاً، لأنّ الغرض الداعي للمأمور ليس إلّا التعبّد بأمر المولى فقط.

ولكن التعريف غير صحيح، إلّا إذا أُريد به اصطلاح ثانٍ للتعبّدي والتوصّلي، فيراد بالتعبّد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصّليّاً بالمعنى الأوّل، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبّداً» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبّد» أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه.

---

(١) لم نظفر به في كلمات القدماء والمتأخّرين، نعم قد عُرّف التعبّديّ بما لا يُعلم انحصار مصلحته في شيء، والتوصّلي بما يُعلم انحصارها في شيءٍ، راجع مطارح الأنظار: ص ٥٩، وبدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ص ٢٨٤.

وعلى ما تقدّم من بيان معنى التوصّلي والتعبّدي ـ المصطلح الأوّل ـ فإن عُلم حال واجب بأنّه تعبّدي أو توصّلي فلا إشكال، وإن شكّ في ذلك فهل الأصل كونه تعبّديا أو توصّلياً؟ فيه خلاف بين الأُصوليّين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أُمور:

أ ـ منشأ الخلاف وتحريره:

إنّ منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجهٍ يكون المأمور به المتعلّق للأمر هو الصلاة المأتيّ بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها، إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارةٍ، لا الصلاة المجرّدة عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد ـ وهو قصد القربة ـ كان مقتضى الأصل عنده التوصّليّة، إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على التعبّديّة، كسائر القيود الأُخرى، لما عرفت أنّ إطلاق كلام المولى حجّة يجب الأخذ به مالم يثبت التقييد، فعند الشكّ في اعتبار قيدٍ يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد «قصد القربة» فليس له التمسّك بالإطلاق، لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأنّ التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لابما هو عدم مطلق. وهذا واضح، لأنّه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق، فإنّ عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرّد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلّق به غرضه واقعاً ولم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشكّ في سقوط الأمر إذا خلا المأتيّ به من ذلك القيد المشكوك. وعند الشكّ في سقوط الأمر ـ أي في امتثاله ـ يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمّته من التكليف، لأنّه إذا اشتغلت الذّمة بواجب يقيناً فلابدّ من إحراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأُصوليّين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

وهذا ما يُسمّى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

ب ـ محلّ الخلاف من وجوب[1] قصد القربة

إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به.

وأمّا غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبيّة الفعل المأمور به الذاتيّة باعتبار أنّ كل مأمور به لابدّ أن يكون محبوباً للآمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرّب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءًا لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة؛ فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الّذي ذكروه في أخذ قصد الامتثال، على ما سيأتي.

ولكن الشأن في أنّ هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلّا بها؟

الحقّ أنّه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. والدليل على ذلك ما

(١) كذا، والظاهر: وجوه.

نجده من الاتّفاق على صحّة العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأُخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحّت العبادة ولما سقط أمرها بمجرّد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف ـ إذاً ـ منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته.

جـ ـ الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأوّليّة للواجب

إنّ كلّ واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيّات الّتي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها إلى:

١ ـ ذات سورة، وفاقدتها.

٢ ـ ذات تسليم، وفاقدته.

٣ ـ صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

٤ ـ صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ ـ صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها وملاحظة كلّ ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتُسمّى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الأوّليّة» لأنّها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلّق شيء بها. وتقابلها «التقسيمات الثانويّة» الّتي تلحقها بعد فرض تعلّق شيء بها كالأمر مثلاً، وسيأتي ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأوّليّة للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كلّ خصوصيّة منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

١ ـ أن يكون مقيّداً بوجودها، ويُسمّى «بشرط شيء» مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

٢ ـ أن يكون مقيّداً بعدمها، ويُسمّى بـ«شرط لا» مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحدث... إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣ ـ أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها ـ أي غير مقيّد بوجودها ولا بعدمها ـ ويُسمّى «لا بشرط» مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فإنّ وجوبها غير مقيّد بوجوده ولا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع والثبوت. وأمّا في مرحلة الإثبات والدلالة، فإنّ الدليل الّذي يدلّ على وجوب شيءٍ إن دلّ على اعتبار قيدٍ فيه أو على اعتبار عدمه فذاك. وإن لم يكن الدليل متضمّناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فإنّ المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفّرت المقدّمات المصحّحة للتمسّك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه ـ وهو باب المطلق والمقيّد ـ وبأصالة الإطلاق يُستكشف أنّ إرادة المتكلّم الآمر متعلّقة بالمطلق واقعاً، أي أنّ الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلّا على نحو اللابشرط.

والخلاصة أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوّليّة.

د ـ عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانويّة للواجب

ثمّ إنّ كلّ واجب ـ بعد ثبوت الوجوب وتعلّق الأمر به واقعاً ـ ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثمّ ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب[1] ومجهوله.

---

(١) في ط ٢: الواجب.

وهذه التقسيمات تُسمّى «التقسيمات الثانويّة» لأنّها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقّق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها، لأنّ المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتّى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد ـ أي تقييد المأمور به ـ لأنّ قصد امتثال الأمر ـ مثلاً ـ فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيّداً به؟ ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدّم متأخّراً والمتأخّر متقدّماً. وهذا خلف، أو دور.

واذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقا: إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلّا في مورد قابل للتقييد. ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة:

وإذا عرفنا هذه المقدّمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الأُصوليّون في أنَّ الأصل في الواجب ـ إذا شُكّ في كونه تعبّديّاً أو توصّليّاً ـ هل أنّه تعبّدي أو توصّلي؟

ذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّة إلّا أن يقوم دليل خاصّ على عدم دخل قصد القربة في المأمور به[1] لأنّه لابدّ

(١) منهم الشيخ الكبير في كشف الغطاء: ص ٥٥ س ١٨، والسيّد المراغي في العناوين: ج ١ ص ٣٧٨، وهو ظاهر عبارة السيّد في مدارك الأحكام: ج ١ ص ١٨٤.

من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسّك بالإطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدّم ذلك في الأمر الأوّل. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا، وهي تقتضي العباديّة.

وذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون توصّلية[١] لا لأجل التمسّك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسّك[٢] لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنّه لاريب في أنّ المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعةً وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلابدّ من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً، وإلّا فلا.

غير أنّ ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به ـ كما في التقسيمات الأوّليّة ـ.

أمّا ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً ـ كالّذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال ـ فلا يصحّ من الآمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمّن للأمر، بل لا مناص له من اتّباع طريقة أُخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلّق بذات الفعل مجرّداً عن القيد، والثاني يتعلّق بالقيد.

مثلاً: لو فرض أنّ غرض المولى قائم بالصلاة المأتيّ بها بداعي أمرها، فإنّه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلّق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانويّة، فلابدّ له ـ أي الآمر ـ لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أُخرى، كأن يأمر أوّلاً بالصلاة ثمّ يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأوّل، مبيّناً ذلك بصريح العبارة.

---

(١) نسبه في التقريرات إلى ظاهر جماعةٍ ـ لم يُسمِّهم ـ واستقربه، مطارح الأنظار: ص ٦٠.

(٢) كذا، والظاهر: بل تمسّكوا.

وهذان الأمران يكونان في حكم أمرٍ واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنّهما ناشئان من غرضٍ واحد، والثاني يكون بياناً للأوّل، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأوّل بامتثاله فقط، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجرّدة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأوّل مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يُسمَّ تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فإذا أمر المولىٰ بشيء ـ وكان في مقام البيان ـ واكتفى بهذا الأمر ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنّه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، وإلّا لبيّنه بأمرٍ ثانٍ. وهذا ما سمّيناه بـ«إطلاق المقام».

وعليه، فالأصل في الواجبات كونها توصّليّة حتّى يثبت بالدليل أنّها تعبّديّة.

ـ ٤ ـ

الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلَّف ولا يسقط بفعل الغير» كالصلاة اليوميّة والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلَّف كان» فيسقط بفعل بعض المكلّفين عن الباقي، كالصلاة عن الميّت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلّق في مسألة[1] تشخيص الظهور نقول:

إن دلّ الدليل على أنّ الواجب عينيٌّ أو كفائيٌّ فذاك. وإن لم يدلّ فإنّ إطلاق صيغة «افعل» تقتضي أن يكون عينيّاً سواء أتى بذلك العمل

---

(١) كذا، والظاهر: بمسألة.

شخص آخر أم لم يأت به، فإنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر مالم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على إرادته ـ كما هو المفروض ـ يُعلم أنّ مراده الوجوب العيني.

ـ ٥ ـ

الواجب التعييني وإطلاق الصيغة

الواجب التعييني: هو «الواجب بلا واجبٍ آخر يكون عِدلاً له وبديلاً عنه في عرضه» كالصلاة اليوميّة. ويقابله الواجب التخييري، كخصال كفّارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيّرة بين: إطعام ستّين مسكيناً، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري.

فإذا عُلم واجب أنّه من أيّ القسمين فذاك، وإلّا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به. فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأنّ التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

ـ ٦ ـ

الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجبٍ آخر» كالصلاة اليوميّة. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء، فإنّه إنّما يجب مقدّمةً للصلاة الواجبة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شُكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فمقتضى إطلاق تعلّق الأمر به

ـ سواء وجب شيء آخر أم لا ـ أنّه واجب نفسي. فالإطلاق يقتضي النفسيّة مالم تثبت الغيريّة.

ـ ٧ ـ

الفور والتراخي

اختلف الأُصوليّون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١ ـ أنّها موضوعة للفور[١].

٢ ـ أنّها موضوعة للتراخي[٢].

٣ ـ أنّها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي[٣].

٤ ـ أنّها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من الوجوه، وإنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيّة الّتي تختلف باختلاف المقامات[٤].

والحقّ هو الأخير. والدليل عليه: ما عرفت من أنّ صيغة «افعل» إنّما تدلّ على النسبة الطلبيّة، كما أنّ المادّة لم توضع إلّا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصيّاته الوجوديّة. وعليه، فلا دلالة لها ـ لا بهيئتها ولا بمادّتها ـ على الفور أو التراخي، بل لابدّ من دالّ آخر على شيءٍ منهما. فإن تجرّدت عن الدالّ الآخر فإنّ ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

---

(١) قال به الشيخ وجماعته [من العامّة] راجع معالم الدين: ٥٥ .

(٢) ذهب إليه الجبّائيان وأبو الحسين البصري والقاضي أبو بكر، وجماعة من الشافعيّة وجماعة من الأشاعرة، حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول: الورقة ٣٢.

(٣) اختاره السيّد المرتضى في الذريعة: ج ١ ص ١٣٢.

(٤) ذهب إليه المحقّق في معارج الأُصول: ص ٦٥، والعلّامة في نهاية الوصول: الورقة ٣٢، وقوّاه صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٥٦ .

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة. أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص(١). وقد ذكروا لذلك آيتين.

الأُولى: قوله تعالى ـ في سورة آل عمران ١٢٧ ـ: ﴿وسارعوا إلى مغفرةٍ من ربّكم﴾. وتقريب الاستدلال بها: أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلّا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأنّ المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً لما مرّ من ظهور صيغة «افعل» في الوجوب.

الثانية: قوله تعالى ـ في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣ ـ: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ فإنّ الاستباق بالخيرات عبارة أُخرى عن الإتيان بها فوراً.

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: إنّ «الخيرات» و «سبب المغفرة» كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبّات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبّات أيضاً، ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها؛ كيف! وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبّات بعمومهما كان ذلك قرينة على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفوريّة في عموم الواجبات.

بل لو سلّمنا باختصاصهما في الواجبات(٢) لوجب صرف ظهور صيغة «افعل» فيها(٣) في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أنّا نعلم

---

(١) انظر هداية المسترشدين: ص ١٩٠ س ٢٧.

(٢) الأولى في العبارة: اختصاصهما بالواجبات.

(٣) كذا، والظاهر: فيهما.

عدم وجوب الفوريّة في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما. ولا شكّ أنّ الإتيان بالكلام عامّاً مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفيّة ويُعدّ الكلام عند العرف مستهجناً؛ فهل ترى يصحّ[١] لعارفٍ بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعت أموالي» ثمّ يستثني واحداً فواحداً حتّى لا يبقى تحت العامّ إلّا القليل؟ لا شكّ في أنّ هذا الكلام يُعدّ مستهجناً لا يصدر عن حكيم عارف.

إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

-٨-

المرّة والتكرار*

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «افعل» على المرّة والتكرار على أقوال[٢] كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادّتها على المرّة ولا التكرار، لما عرفت من أنّها لا تدلّ على أكثر من طلب نفس

---

(١) في ط الأُولى: ألاترى أيصحّ.

(*) المرّة والتكرار لهما معنيان: الأوّل الدفعة والدفعات، الثاني الفرد والأفراد. والظاهر أنّ المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الأوّل: والفرق بينهما: أنّ الدافعة قد تتحقّق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقّق بأفراد متعدّدة إذا جيء بها في زمانٍ واحد؛ فلذلك تكون «الدفعة» أعمّ من «الفرد» مطلقاً. كما أنّ «الأفراد» أعمّ مطلقاً من «الدفعات»، لأنّ الأفراد ـ كما قلنا ـ قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

(٢) قال العلّامة ﷺ: فقال أبو إسحاق الإسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين: إنّه يقتضي التكرار المستوعب لمدّة العمر مع الإمكان. وقال آخرون: إنّه لا يقتضي وحدة ولا تكرار من حيث المفهوم، إلّا أنّ ذلك المطلوب لمّا حصل بالمرّة الواحدة اكتفى بها، وهو الحقّ، وهو مذهب السيّد المرتضى وأبي الحسين البصري وفخرالدين الرازي. وقال قوم: إنّه يقتضي المرّة الواحدة لفظاً. وآخرون توقّفوا، نهاية الوصول: الورقة ٣٠.

الطبيعة من حيث هي؛ فلابدّ من دالّ آخر على كلٍّ منهما.

أمّا الإطلاق، فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرّة. وتفصيل ذلك:

إنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ ـ أن يكون المطلوب صِرف وجود الشيء بلاقيد ولا شرط. بمعنى أنّه يريد ألّا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفردٍ واحد. ولا محالة ـ حينئذ ـ ينطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته، فلو أتى المكلّف بما أُمر به أكثر من مرّة فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليوميّة.

٢ ـ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألّا يزيد على أوّل وجوداته فلو أتى المكلّف حينئذٍ بالمأمور به مرّتين لايحصل الامتثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأُولى مبطل للأولى وهي تقع باطلة.

٣ ـ أن يكون المطلوب الوجود المتكرّر، إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة. وإمّا لا بشرط تكرّره بمعنى أنّه يكون المطلوب كل واحدٍ من الوجودات كصوم أيّام شهر رمضان، فلكلّ مرّة امتثالها الخاصّ.

ولا شكّ أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو أطلق المولى ولم يقيّد بأحد الوجهين ـ وهو في مقام البيان ـ كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأوّل. وعليه، يحصل الامتثال ـ كما قلنا ـ بالوجود الأوّل، ولكن لا يضرّ الوجود الثاني، كما أنّه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعةً واحدة ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: «تصدّق على مسكين» فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدّق مرّةً واحدة على مسكينٍ واحد، وحصول الامتثال بالتصدّق على عدّة مساكين دفعةً واحدة ويكون امتثالاً واحداً بالجميع، لصدق صِرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

ـ ٩ ـ

هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمانٍ بدلالة الأمر ثمّ نُسخ ذلك الوجوب قطعاً، فقدِ اختلفوا في بقاء الجواز الّذي كان مدلولاً للأمر، لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز[1] ومنهم من قال بعدمه[2].

ويرجع النزاع ـ في الحقيقة ـ إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّ فيه احتمالين:

١ ـ إنّه يدلّ على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسّها النسخ وهو القول الأوّل. ومنشأ هذا: أنّ الوجوب ينحلّ إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرّض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ ـ إنّه يدلّ على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ص ١١٣.

(٢) معالم الدين: ص ٨٦.

شيء يدلّ عليه. ومنشأ هذا هو: أنّ الوجوب معنى بسيطٌ لا ينحلّ إلى جزءين، فلا يتصوّر في النسخ أنّه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأنّ الحقّ أنّ الوجوب أمر بسيط وهو «الإلزام بالفعل» ولازمه المنع من الترك. كما أنّ الحرمة هي «المنع من الفعل» ولازمها الإلزام بالترك. وليس الإلزام بالترك الّذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الّذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازمٌ للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاصّ يدلّ عليه، ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليلِ المنسوخ على الجواز. ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكلّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحقّ أكثر من هذا الكلام، لقلّة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

ـ ١٠ ـ

الأمر بشيءٍ مرّتين

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرّتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ ـ أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل. وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢ ـ أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل. وحينئذٍ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرّتين، أو كفاية المرّة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوبٍ آخر تعيّن الامتثال مرّةً بعد أُخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأوّل فليس لهما إلّا امتثال واحد.

ولتوضيح الحال وبيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الأُولى: أن يكون الأمران معاً غير معلّقين على شرط، كأن يقول مثلاً: «صلِّ» ثمّ يقول ثانياً «صلِّ» فإنّ الظاهر حينئذٍ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكّد للأوّل لكان على الآمر تقييد متعلّقه ولو بنحو «مرّة أُخرى». فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلّق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلّي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقين على شرطٍ واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت محدثاً فتوضّأ»؛ ثمّ يكرّر نفس القول ثانياً، ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأُولى بلاتفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً والآخر غير معلّق، كأن يقول مثلاً: «اغتسل» ثمّ يقول: «إن كنت جنباً فاغتسل» ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلّق الأمرين به. غير أنّ الأمر المطلق ـ أعني غير المعلّق ـ يحمل إطلاقه على المقيّد ـ أعني المعلَّق ـ فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأوّل وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً على شيء والآخر معلّقاً على شيءٍ آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «إن مسست ميّتاً فاغتسل» ففي هذه الحالة يحمل ـ ظاهراً ـ على التأسيس، لأنّ الظاهر أنّ المطلوب في كلّ منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدّاً

حمله على أنّ المطلوب واحد. أمّا التأكيد فلا معنى له هنا. وأمّا القول بالتداخل ـ بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين ـ فهو ممكن، ولكنّه ليس من باب التأكيد، بل لا يُفرض إلّا بعد فرض التأسيس وأنّ هناك أمرين يُمتثلان معاً بفعلٍ واحد.

ولكن التداخل ـ على كلّ حال ـ خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلّا بدليل خاصّ، كما ثبت في غسل الجنابة أنّه يجزئ عن كلّ غسل آخر. وسيأتي البحث عن التداخل مفصّلاً في مفهوم الشرط.

ـ ١١ ـ

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله؟ [اختلفوا] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ ـ أن يكون المأمور الأوّل على نحو المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعيّة عنه بفعلٍ. وهذا النحو ـ لا شكّ ـ خارج عن محلّ الخلاف، لأنّه لا يشكّ أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلّفين من هذا القبيل.

٢ ـ ألّا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلِّغ، بل هو مأمور أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، على نحو قول الإمام عليه السلام «مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[1] يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محلّ الخلاف والبحث. ويلحق به مالم يعلم الحال فيه أنّه على أيّ نحو من النحوين المذكورين.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٢ الباب ٣ من ابواب أعداد الفرائض، ح ٥. (باختلاف في اللفظ).

والمختار: أنّ مجرّد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الأُولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصّل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنّه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر ـ لا شكّ ـ أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرّد أمر المأمور الأوّل من دون أن يتعلّق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه ـ مثلاً ـ أن يأمر العبد بشيءٍ ولا يكون غرضه إلّا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط في إصدار الأوّل أمرَه، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له ولا يُعدّ عاصياً لمولاه لو تركه، لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعيّة وهو متعلّق الغرض، لا على نحو الطريقيّة لتحصيل الفعل من العبد ـ المأمور الثاني ـ.

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينة فإنّ ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرّد عن القرائن هو أنّه على نحو الطريقيّة.

فإذاً، الأمر بالأمر مطلقاً يدلّ على الوجوب، إلّا إذا ثبت أنّه على نحو الموضوعيّة، وليس مثله يقع في الأوامر الشرعيّة.

❋ ❋ ❋

الخاتمـة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدّة تقسيمات لابأس بالتعرّض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

ـ ١ ـ

المطلق والمشروط

إنّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيءٍ آخر خارجٍ عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ ـ أن يكون متوقّفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو ـ أي الشيء ـ مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطيّة، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمّى بـ«الواجب المشروط» لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحجّ إلّا عند حصول الاستطاعة.

٢ ـ أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على حصول ذلك الشيء الآخر ـ كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة ـ وإن توقّف وجوده عليه. وهذا هو المسمّي بـ«الواجب المطلق» لأنّ وجوبه مطلق غير مشروط بحصول

ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحجّ يظهر أنّه ـ وهو واجب واحد ـ يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيءٍ وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيّان.

ثمّ اعلم أنّ كلّ واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامّة، وهي: البلوغ والقدرة والعقل. فالصبيّ والعاجز والمجنون لا يكلّفون بشيء في الواقع.

وأمّا «العلم» فقد قيل: إنّه من الشروط العامّة. والحقّ أنّه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعيّة مشتركة بين العالم والجاهل على حدّ سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيلٍ يأتي في مباحث الحجّة وغيرها ـ إن شاء الله تعالى ـ وليس هذا[1] موضعه.

ـ ٢ ـ

المعلَّق والمنجَّز

لاشكّ أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً شأنَ الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلّف. ولكن فعليّة التكليف تتصوّر على وجهين:

١ ـ أن تكون فعليّة الوجوب مقارنة زماناً لفعليّة الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويُسمّى هذا القسم «الواجب المنجّز» كالصلاة بعد دخول وقتها، فإنّ وجوبها فعليّ، والواجب ـ وهو الصلاة ـ فعليّ أيضاً.

---

(١) الظاهر: هنا.

٢ ـ أن تكون فعليّة الوجوب سابقة زماناً على فعليّة الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويُسمّى هذا القسم «الواجب المعلّق» لتعليق الفعل ـ لا وجوبه ـ على زمان غير حاصل بعدُ، كالحجّ ـ مثلاً ـ فإنّه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليّاً ـ كما قيل ـ ولكنّ الواجب معلّق على حصول الموسم، فإنّه عند حصول الاستطاعة وجب الحجّ؛ ولذا يجب عليه أن يهيّئ المقدّمات والزاد والراحلة حتّى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأوّل: في إمكان الواجب المعلّق. والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه[١] والأكثر على استحالته. وهو المختار، وسنتعرّض له ـ إن شاء الله تعالى ـ في مقدّمة الواجب مع بيان السرّ في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه[٢] وسنبيّن أنّ الواجب فعلاً في مثال الحجّ هو السير والتهيئة للمقدّمات، وأمّا نفس أعمال الحجّ فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

والثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلّ» هل إنّ الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال إلّا بعد دخول الوقت، أو إنّه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلّقاً على دخول الوقت في المثال، وأمّا الوجوب فهو فعليّ مطلق؟

وبعبارةٍ أُخرى هل إنّ القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو إنّه شرط لمدلول مادّة الأمر في الجزاء؟

وهذا البحث يجري حتّى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهّرت فصلّ».

---

(١) الفصول الغرويّة: ص ٧٩.

(٢) يجيء التعرّض له في ص ٣٣٨.

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة ـ أي أنّه شرط للوجوب ـ يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيءٍ من المقدّمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادّة ـ أي أنّه شرط للواجب ـ يكون الواجب واجباً مطلقاً[1] فيكون الوجوب[2] فعليّاً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدّمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعدُ.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخّرين في رجوع القيد في الجملة الشرطيّة إلى الهيئة أو المادّة. وسيجيء تحقيق الحال في موضعه[3] إن شاء الله تعالى.

ـ ٣ ـ

الأصلي والتبعي

الواجب الأصلي: ما قُصدت إفادة وجوبه مستقلّاً بالكلام، كوجوبي الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾[4] وقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾[5].

والواجب التبعي: مالم تُقصد إفادة وجوبه، بل كان [وجوبه][6] من توابع ما قُصدت إفادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإنّ المشي إليها حينئذٍ يكون واجباً لكنّه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام. كما في كلّ دلالة التزاميّة فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البيّن بالمعنى الأخصّ.

---

(١) كذا، والظاهر: معلّقاً.

(٢) في ط ٢: الواجب.

(٣) يجيء في ص ٣٣٨.

(٤) البقرة: ٤٣.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) لم يرد في ط ٢.

ـ ٤ ـ

التخييري والتعييني

الواجب التعييني: ما تعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدْل في مقام الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإنّ الصلاة واجبة لمصلحةٍ في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرّفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: «هو الواجب بلا واجبٍ آخر يكون عِدْلاً له وبديلاً عنه في عرضه». وإنّما قيّدنا «البديل» في عرضه، لأنّ بعض الواجبات التعيينيّة قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينيّة، كالوضوء مثلاً الّذي له بديل في طوله وهو التيمّم لأنّه إنّما يجب إذا تعذّر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمّم أيضاً كذلك، وكخصال الكفّارة المرتّبة نحو كفّارة قتل الخطأ، وهي العتق أوّلاً، فإن تعذّر فصيام شهرين، فإن تعذّر فإطعام ستّين مسكيناً.

والواجب التخييري ما كان له عِدْل وبديل في عرضه، ولم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيّر بينهما المكلَّف. وهو كالصوم الواجب في كفّارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنّه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً.

والأصل في هذا التقسيم أنّ غرض المولى ربما يتعلّق بشيءٍ معيّن، فإنّه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعيينيّاً». وربما يتعلّق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين ـ بمعنى أنّ كلّاً منها محصِّل لغرضه ـ فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في إراداتنا نحن أيضاً. فلاوجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام.

ثمّ إنّ أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظٍ واحد، فإنّه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فإنّ التخيير حينئذٍ بين الأطراف يُسمّى «عقليّاً» وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه. فإنّ هذا يُعدّ من الواجب التعييني، فإنّ كلّ واجب تعييني كلّي يكون المكلّف مخيّراً عقلاً بين أفراده والتخيير يُسمّى حينئذٍ «عقليّاً». مثاله: قول الأُستاذ لتلميذه: «اشتر قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص[١] وغيرهما، فإنّ التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليّاً. كما أنّ التخيير بين أفراد كلّ نوع يكون عقليّاً أيضاً.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك[٢] ـ كما في مثال خصال الكفّارة ـ فإنّ البعث إمّا أن يكون نحوَ عنوان انتزاعي كعنوان «أحد هذه الأُمور» أو نحوَ كلّ واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ«أو» ونحوها ممّا يدلّ على التخيير. فيقال في النحو الأوّل مثلاً: «أوجد أحد هذه الأُمور» ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صم أو أطعم أو أعتق». ويُسمّى حينئذٍ التخيير بين الأطراف «شرعيّاً» وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثمّ هذا التخيير الشرعي تارةً: يكون بين المتباينين كالمثال المتقدّم، وأُخرى: بين الأقلّ والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثيّة الصلاة اليوميّة ورباعيّتها على قولٍ[٣]. وكما لو أمر المولى برسم خطّ مستقيم ـ مثلاً ـ مخيّراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الأخير ـ أعني التخيير بين الأقلّ والأكثر ـ إنّما يتصوّر فيما إذا

---

(١) في ط الأُولى: مثاله: قول الطبيب: «اشرب مسهلاً» الجامع بين أنواع المسهل من زيت الخروع والملح الا فرنگي ...

(٢) في ط الأُولى: وإن لم يكن جامع كذالك.

(٣) قال به السيّد ابن طاووس في البشرى، حكاه عنه الشهيد في الذكرى: ج ٣ ص ٣١٥.

كان الغرض مترتّباً على الأقلّ بحدّه ويترتّب على الأكثر بحدّه أيضاً، أمّا لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكثر فالواجب حينئذٍ هو الأقلّ فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لابدّ أن تحمل على الاستحباب.

ـ ٥ ـ

العيني والكفائي

تقدّم (ص ١٢٣) أنّ الواجب العيني:«ما يتعلّق بكلّ مكلّف ولا يسقط بفعل الغير» ويقابله الواجب الكفائي وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلَّف كان». فهو يجب على جميع المكلّفين، ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحقّ العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم[١] يستحقّون العقاب، كما يستحقّ الثواب كلّ من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميّت والصلاة عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات الّتي بها نظام معائش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم: أنّ المولى يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١ ـ أن يصدر من كلّ واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلّ واحد مستقلاً، فلابدّ أن يوجّه الخطاب إلى كلّ

(١) الظاهر: واحد منهم فالجميع.

واحد منهم على أن يصدر من كلّ واحد عيناً، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعيّة. وهذا هو «الواجب العيني».

٢ ـ أن يصدر من أحد المكلّفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرّةً واحدة من أيّ شخص كان، فلابدّ أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلّفين لعدم خصوصيّة مكلَّف دون مكلَّف، ويكتفي بفعل بعضهم الّذي يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفاية الّذي هو «الواجب الكفائي».

وقد وقع الأقدمون من الأُصوليّين في حيرةٍ من أمر «الوجوب الكفائي» وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الّذي قوامه بل لازمه «المنع من الترك» إذ رأوا أنّ وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. ولذا ظنّ بعضهم: أنّه ليس المكلّف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعيّن، أي أحد المكلّفين[1]. وظنّ بعضهم: أنّه معيّن عند الله غير معيّن عندنا ويتعيّن من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلَّف حقيقة[2]... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لمّا صوَّرناه بذلك التصوير المتقدّم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها. وتُدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنّه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلابدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو ـ إذاً ـ واجب على الجميع من أوّل الأمر، ولذا يُمنعون جميعاً من تركه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

---

(١) حكاه السيّد المجاهد عن صاحب المعراج ومحكيّ الرازي والبيضاوي، راجع مفاتيح الأُصول: ص ٣١٣.

(٢) لم نظفر على ظانّه بالخصوص، ذكره السيّد المجاهد وجهاً للقول بأنّ الوجوب يتعلّق بواحد مبهم، وحكم ببطلانه، راجع المصدر السابق.

-٦-

الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقَّت وغير موقَّت

ثمّ الموقَّت إلى: موسَّع ومضيَّق

ثمّ غير الموقَّت إلى: فوري وغير فوري

ولنبدأ بغير الموقّت ـ مقدّمةً ـ فنقول:

غير الموقّت: مالم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وإن كان كلّ فعل ـ لا تخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له ـ كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

وهو ـ كما قلنا ـ على قسمين: فوري، وهو: مالا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمر بالمعروف. وغير فوري، وهو: ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كالصلاة على الميّت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

والموقَّت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة والحجّ والصوم ونحوها. وهو لا يخلو ـ عقلاً ـ من وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون فعله زائداً على وقته المعيَّن له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه.

والأوّل ممتنع، لأنّه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه. وهو المسمّى «المضيَّق» كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلازيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

والثالث هو المسمّى «الموسَّع» لأنّ فيه توسعة على المكلَّف في أوّل الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاة اليوميّة وصلاة الآيات، فإنّه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفي بفعله مرّة واحدة في ضمن الوقت المحدَّد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنّما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه[١] وامتناعه[٢] ومن قال بامتناعه أوَّلَ ما ورد[٣] على الوجه الّذي يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتي.

والحقّ عندنا جواز الموسَّع عقلاً ووقوعه شرعاً.

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسَّع: أنّ حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك ـ كما تقدّم ـ فينافيه الحكم بجواز تركه في أوّل الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإنّ الواجب الموسَّع فعلٌ واحد، وهو طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدّين على ألّا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لايجوز تركها، غير أنّ الوقت لمّا كان يسع لإيقاعها فيه عدّة مرّات، كان لها أفراد طوليّة تدريجيّة مقدّرة الوجود في أوّل الوقت وثانية وثالثة... إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطوليّة كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضيّة للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفردٍ وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أوّل الوقت والإتيان به في الزمان الباقي يكون

---

(١) قال بإمكانه أكثر الأصحاب، كالمرتضى والشيخ والمحقّق والعلّامة وجمهور المحقّقين من العامّة، معالم الدين: ص ٧٣.

(٢) عزاه العلّامة في النهاية إلى أبي الحسن الكرخي وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفيّة، راجع نهاية الوصول: الورقة ٣٧.

(٣) يعني ما ورد ممّا ظاهره التوسعة.

من باب القضاء والتدارك لمافات من الفعل في أوّل الوقت[١]. وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت والإتيان به قبلَه من باب النفل يسقط به الفرض[٢] نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك[٣].

وكلّها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردّها.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرّع عادة على البحث عن الموقّت مسألة «تبعيّة القضاء للأداء» وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر.

ولكن أُخّر[٤] ذكرها إلى الخاتمة مع أنّ من حقّها أن تذكر قبلها، لأنّها ـ كما قلنا ـ من فروع بحث الموقّت عادةً. فنقول:

إنّ الموقّت قد يفوت في وقته، إمّا لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإمّا لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أيّ نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها[٥] خارج الوقت. ويسمّى هذا التدارك «قضاءً». وهذا لا كلام فيه.

إلّا أنّ الأُصوليّين اختلفوا في أنّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أنّ الأمر بنفس الموقّت يدلّ على وجوب قضائه إذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أنّ القاعدة لا تقتضي

---

(١) قاله جماعة من الأشاعرة، راجع نهاية الوصول: الورقة ٣٧.

(٢) قاله جماعة من الحنفيّة، المصدر السابق.

(٣) مثل ما عن الكرخي: أنّ الصلاة المأتيّة في أوّل الوقت موقوفة فإن أدرك المصلّي آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يبق على صفات المكلّفين كان نفلاً، المصدر السابق.

(٤) في ط الأُولى: أخّرتُ.

(٥) كذا، والمناسب: بهما، أو به.

ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاصّ غير نفس دليل الأداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعية مطلقاً[١].

وقول بعدمها مطلقاً[٢].

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متّصلاً، فلا تبعيّة وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء[٣].

والظاهر أنّ منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنّ المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ أي أنّ في الموقَّت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقتٍ معيّن؟

فعلى الأوّل: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبقَ طلب بنفس الذات، فلابدّ من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارجَ الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت فإنّما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعيّن، وأمّا الطلب بذات الفعل فباقٍ على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أنّ المستفاد من دليل التوقيت في المتّصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعاً للأداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعيّة مطلقاً.

---

(١) نسبه السيّد عميدالدين إلى بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة، راجع مُنيةاللبيب: ص ١٣٥. وفي المبسوط للسرخسي (ج ١ ص ٤٦): وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أنّ القضاء يجب بالسبب الّذي به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصحّ.

(٢) قاله به المحقّق في معارج الأُصول: ص ٧٥، والعلّامة في مبادئ الوصول: ص ١١٢، ونسبه في المُنية إلى محقّق الأُصوليّين.

(٣) قاله المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ص ١٧٨.

لأنّ الظاهر من التقييد أنّ القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه إلّا مطلوب واحد لغرضٍ واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنّ الصوم بذاته مطلوب وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأمّا في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثمّ قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة» فأيضاً كذلك، نظراً إلى أنّ هذا من باب المطلق والمقيّد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد، ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد أصل المطلوب الأوّل بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أنّ المراد بالمطلق واقعاً من أوّل الأمر خصوص المقيّد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنّ المقيّد مطلوب آخر غير المطلق، وإلّا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم، يمكن أن يفرض ـ وإن كان هذا فرضاً بعيدَ الوقوع في الشريعة ـ أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيّداً بالتمكّن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكّنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتي التمكّن وعدمه وصورة التمكّن هي القدر المتيقّن منه. فإنّه في هذا الفرض يمكن التمسّك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارجَ الوقت، لأنّ دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلّا في صورة التمكّن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الّذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخوند قدس سره[1] ولكنّه فرض بعيد جدّاً. على أنّه مع هذا الفرض لا يصدق «الفوت» ولا «القضاء» بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ص ١٧٨ .

الباب الثالث

النواهي

وفيه خمس مسائل:

ـ ١ ـ

مادّة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي» كمادّة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني تركَ الفعل. أو فقل ـ على الأصحّ ـ: إنّها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأوّل تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي ـ كلمة النهي ـ ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً. وإنّما الفرق بينهما أنّ المقصود في الأمر «الإلزام بالفعل» والمقصود في النهي «الإلزام بالترك».

وعليه، تكون مادّة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب.

ـ ٢ ـ

صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كلّ صيغة تدلّ على طلب الترك.

أو فقل ـ على الأصحّ ـ: كلّ صيغة تدلّ على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «إيّاك أن تفعل» ونحو ذلك.

والمقصود بـ«الفعل» الحدث الّذي يدلّ عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجوديّاً، فيدخل فيها ـ على هذا ـ نحو قولهم: «لا تترك الصلاة» فإنّها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: «اترك شرب الخمر» تُعدّ من صيغ الأمر لا من صيغ النهي وإن أدّت مؤدّى «لا تشرب الخمر».

والسرّ في ذلك واضح، فإنّ المدلول المطابقي لقولهم: «لا تترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة. والمدلول المطابقي لقولهم: «اترك» هو الأمر بترك الفعل وإن كان لازمه النهي عن الفعل، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة.

ـ ٣ ـ

ظهور صيغة النهي في التحريم

الحقّ أنّ صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنّها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، فإنّه قد قلنا هناك: إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل، لا أنّ الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة «لا تفعل» فإنّها أكثر ما تدلّ على النسبة الزجريّة بين الناهي والمنهيّ عنه والمنهيّ. فإذا صدرت ممّن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عمّا نهى عنه ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً ـ قضاء لحقّ العبوديّة والمولويّة ـ عدم جواز ترك الفعل الّذي نهى عنه إلّا مع الترخيص من قِبَله.

فيكون ـ على هذا ـ نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً

للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أنّ التحريم ـ الّذي هو مفهوم اسمي ـ وضعت له الصيغة واستُعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام في صيغة «افعل» بلافرق من جهة الأقوال والاختلافات.

ـ ٤ ـ

ما المطلوب في النهي؟

كلّ ما تقدّم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة «افعل». وإنّما اختصّ النهي في خلافٍ واحد، وهو أنّ المطلوب في النهي هل هو مجرّد الترك أو كفّ النفس عن الفعل؟ والفرق بينهما: أنّ المطلوب على القول الأوّل أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجوديّ، لأنّ الكفّ فعل من أفعال النفس.

والحقّ هو القول الأوّل:

ومنشأ القول الثاني توهّم هذا القائل أنّ الترك ـ الّذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهيّ عنه على حاله ـ ليس بمقدور للمكلّف، لأنّه أزلي خارجٌ عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به، والمعقول من النهي أن يتعلّق فيه الطلب بردع النفس وكفّها عن الفعل، وهو فعل نفسانيّ يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهّم: أنّ عدم المقدوريّة في الأزل على العدم لا ينافي المقدوريّة بقاءاً واستمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلّا لو كان العدم غير مقدور بقاءاً لما كان الوجود مقدوراً، فإنّ المختار القادر هو الّذي إن شاء فَعَل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق: أنّ هذا البحث ساقط من أصله، فإنّه ـ كما أشرنا إليه فيما

سبق ـ ليس معنى النهي هو الطلب، حتّى يقال: إنّ المطلوب هو الترك أو الكفّ، وإنّما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أنّ البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهي كلاهما يتعلّقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشكّ في أنّ الطلب في النهي يتعلّق بالترك أو الكفّ.

ـ ٥ ـ

دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة كالاختلاف في صيغة «افعل».

والحقّ هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها ولا بمادّتها على الدوام والتكرار ولا على المرّة، وإنّما المنهيّ عنه صِرف الطبيعة، كما أنّ المبعوث نحوَه في صيغة «افعل» صِرف الطبيعة.

غير أنّ بينهما فرقاً من ناحية عقليّة في مقام الامتثال، فإنّ امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلّا بترك جميع أفرادها، فإنّه لو فَعَلها مرّةً واحدة ما كان ممتثلاً. وأمّا امتثال الأمر فيتحقّق بإيجاد أوّل وجودٍ من أفراد الطبيعة، ولا تتوقّف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرّةً واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

تنبيــه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلّفون ذكرَه من بحثي اجتماعَ الأمر والنهي

ودلالة النهي على الفساد، لأنّهما داخلان في المباحث العقليّة، كما سيأتي وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقليّة) إن شاء الله تعالى.



الباب الرابع:

المفاهيم

تمهيـد :

في معنى كلمة «المفهوم» وفي النزاع في حجّيّته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

- ١ -

معنى كلمة المفهوم

تُطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معان:

١ ـ المعنى المدلول للّفظ الّذي يُفهم منه، فيساوق كلمة «المـدلول» سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقيّاً أو مجازيّاً.

٢ ـ ما يقابل المصداق، فيراد منه كلّ معنىً يفهم، وإن لم يكن مدلولاً للّفظ، فيعمّ المعنى الأوّل وغيره[١].

٣ ـ ما يقابل المنطوق، وهو أخصّ من الأوّلين. وهذا هـو المـقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أُصـوليّ يـختصّ بـالمدلولات[٢] الالتـزامـيّة للجمل التركيبيّة سواء كانت إنشائيّة أو إخباريّة، فلا يقال لمدلول المفرد: «مفهوم» وإن كان من المدلولات الالتزاميّة.

أمّا المنطوق فمقصودهم منه ما يدلّ عليه نفس اللفظ في حـدّ ذاتـه

---

(١) لم يرد «وغيره» في ط الأولىٰ. (٢) في ط الأُولى: بالمداليل.

على وجهٍ يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقـالباً له، فـيُسمّى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول بـاسم الدالّ. ولذلك يـختصّ المـنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استُعمل فـيه اللـفظ بقرينةٍ.

وعليه، فالمفهوم الّذي يقابله مالم يكن اللـفظ حـاملاً له دالاًّ عـليه بالمطابقة ولكن يدلّ عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ[1]. ولأجل هذا يختصّ المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم: «إذا بلغ الماء كرّاً لا ينجسّه شيء»[2] فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، وهو عدم تنجّس الماء البالغ كرّاً بشيءٍ من النجاسات. والمفهوم ـ على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم ـ أنّه إذا لم يبلغ كرّاً يتنجّس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق».

والمفهوم: «هو حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق».

والمراد من «الحكم» الحكم بالمعنى الأعمّ، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

وعرّفوهما أيضاً بأنّهما حكمٌ مذكور وحكمٌ غير مـذكور[3] وأنّـهما حكمٌ لمذكور وحكمٌ لغير مذكور[4]. وكلّها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والّذي يهوّن الخطب أنّها تعريفات لفظيّة لا يُقصد منها الدقّة فـي التعريف. والمقصود منها واضح، كما شرحناه.

---

(١) راجع كتاب المنطق للمؤلّف، الجزء الأوّل ص ١٠٤ عن معنى البيّن وأقسامه.

(٢) في الخبر: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسّه شيء» راجع الوسائل ١: ١١٧، البـاب ٩ مـن أبواب الماء المطلق.

(٣) كفاية الأُصول: ج ١ ص ٢٣٠.

(٤) نسبه في الفصول الغرويّة: ص ١٤٥ وفي مطارح الأنظار: ص ١٧٤ إلى العضدي.

ـ ٢ ـ

النزاع في حجّيّة المفهوم

لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجّة من المتكلّم على السامع ومن السامع على المتكلّم، كسائر الظواهر الأُخرى.

إذاً، ما معنى النزاع في حجّيّة المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجّة أو لا؟

وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ الّتي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجّيّة الظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجّة كالبحث عن حجّية الظهور وحجّية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: أنّ النزاع هنا في الحقيقة إنّما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجّيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ أنّ الجملة الشرطيّة مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجّيته، فإنّ هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: «مفهوم الشرط حجة أم لا». ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنّه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصّة على ذلك المفهوم، فإنّ هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

الكلام ومحلّ النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطيّة على المفهوم مع تجرّدها عن القرائن الخاصّة.

ـ ٣ ـ

أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة[١]:

١ ـ **مفهوم الموافقة**: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب ـ مثلاً ـ كان في المفهوم الوجوب أيضاً... وهكذا.

كدلالة الأولويّة في مثل قوله تعالى: ﴿**فلا تقل لهما أُفّ**﴾[٢] على النهي عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك ممّا هو أشدّ إهانة وإيلاماً من التأفيف المحرَّم بحكم الآية.

وقد يُسمّى هذا المفهوم «فحوى الخطاب»[٣]. ولا نزاع في حجّية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولويّة على تعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم؛ وله تفصيلُ كلامٍ يأتي في موضعه[٤].

٢ ـ **مفهوم المخالفة**: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

١ ـ **مفهوم الشرط**

٢ ـ **مفهوم الوصف**

---

(١) كذا، فالظاهر: المفهوم الموافق والمفهوم المخالف.

(٢) الاسراء: ٢٣.

(٣) في ط الأُولى: لحن الخطاب.

(٤) يأتي في ج ٣ ص ٢٠٤.

٣ ـ مفهوم الغاية
٤ ـ مفهوم الحصر
٥ ـ مفهوم العدد
٦ ـ مفهوم اللقب

❊ ❊ ❊

الأوّل

مفهوم الشرط

تحرير محلّ النزاع:

لا شكّ في أنّ الجملة الشرطيّة يدلّ منطوقها ـ بالوضع ـ على تعليق التالي فيها على المقدّم الواقع موقعَ الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١ ـ أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أنّ المقدَّم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدّم على وجهٍ لا يُعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فإنّه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلّا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصّناً﴾ فإنّه لا يُعقل فرض الإكراه على البغاء إلّا بعد فرض إرادة التحصّن من قِبَل الفتيات.

وقد اتّفق الأُصوليّون على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطيّة، لأنّ انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدّم إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطيّة في المثالين، فلا يقال: «إن لم تُرزق ولداً فلا تختنه»، ولا يقال: «إن لم يردن تحصّناً فأكرهوهنّ على البغاء».

٢ ـ ألّا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجهٍ يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فأحسن إليه» فإنّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنّه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطيّة هو محلّ النزاع في مسألتنا. ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطيّة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنّه هل يُستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلّق ـ كالوجوب مثلاً ـ على تقدير انتفاء الشرط؟

وإنّما قلنا: «نوع الحكم» لأنّ شخص كلّ حكم في القضيّة الشرطيّة أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضيّة مفهوم أولم يكن.

وفي مفهوم الشرطيّة قولان، أقواهما أنّها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط:

إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم تتوقّف على دلالتها ـ بالوضع أو بالاطلاق ـ على أُمور ثلاثة مترتّبة:

١ ـ دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدّم والتالي.

٢ ـ دلالتها ـ زيادة على الارتباط والملازمة ـ على أنّ التالي معلّق على المقدّم ومترتّب عليه وتابع له، فيكون المقدَّم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كلّ ما يترتّب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوَه، فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فنّ المعقول.

٣ ـ دلالتها ـ زيادة على ما تقدّم ـ على انحصار السببيّة في المقدّم، بمعنى أنّه لا سبب بديل له يترتّب عليه التالي.

وتوقّف المفهوم للجملة الشرطيّة على هذه الأُمور الثلاثة واضح، لأنّه لو كانت الجملة اتّفاقيّة أو كان التالي غير مترتّب على المقدّم أو كان مترتّباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنّه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدّم انتفاء التالي.

وإنّما الّذي ينبغي إثباته هنا، هو أنّ الجملة ظاهرة في هذه الأُمور الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً لتكون حجّة في المفهوم.

والحقّ ظهور الجملة الشرطيّة في هذه الأُمور وضعاً في بعضها وإطلاقاً في البعض الآخر.

١ ـ أمّا دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزوميّة بين الطرفين، فالظاهر أنّه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتّى يُنكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبيّة للجملة الشرطيّة بمجموعها. وعليه، فاستعمالها في الاتّفاقيّة يكون بالعناية وادّعاء التلازم والارتباط بين المقدَّم والتالي إذا اتّفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢ ـ وأمّا دلالتها على أنّ التالي مترتّب على المقدَّم بأيّ نحوٍ من أنحاء الترتّب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنّها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتّب، بل بمعنى أنّها موضوعة بوضعٍ واحد للارتباط الخاصّ وهو ترتّب التالي على المقدَّم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتّب التالي على المقدَّم عنها[1]، فإنّها تدلّ على أنّ المقدَّم وُضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً، أي يتلوه في الحصول. أو فقل: إنّ

---

(١) في ط الأُولى: منها

المتبادر منها لابدّية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره إلّا مكابر أو غافل، فإنّ هذا هو معنى التعليق الّذي هو مفاد الجملة الشرطيّة الّتي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سمّوا الجزء الأوّل منها شرطاً ومقدّماً، وسمّوا الجزء الثاني جزاءً وتالياً.

فإذا كانت جملة إنشائيّة ـ أي أنّ التالي متضمّن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي ـ فإنّها تدلّ على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبريّة ـ أي أنّ التالي متضمّن لحكاية خبرٍ ـ فإنّها تدلّ على تعليق حكايته على المقدَّم، سواء كان المحكيّ عنه خارجاً وفي الواقع مترتّباً على المقدَّم فتتطابق الحكاية مع المحكيّ عنه كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» أو مترتّب عليه[1] بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» أو كان لا ترتّب بينهما كالمتضائفين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه».

٣ ـ وأمّا دلالتها على أنّ الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنّه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديلٌ لذلك الشرط وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إمّا بالعطف بـ«أو» في الصورة الأُولى، أو العطف بـ«الواو» في الصورة الثانية، لأنّ الترتّب على الشرط ظاهر في أنّه بعنوانه الخاصّ مستقلّاً هو الشرط المعلّق عليه الجزاء، فإذا أُطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنّه يُستكشف منه أنّ الشرط مستقلّ لاقيد آخر معه، وأنّه منحصر لا بديل ولا عِدْل له، وإلّا لوجب على الحكيم بيانه، وهو ـ حسب الفرض ـ في مقام البيان.

---

(١) كذا في ط الأُولى والثانية، والظاهر مترتّباً عليه.

وهذا نظير ظهور صيغة «افعل» بإطلاقها في الوجوب التعيّني[١] والتعييني.

وإلى هنا تمّ لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطيّة في الأُمور الّتي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كلّ حال، إنّ ظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم ممّا لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشكّ إلّا مع قرينةٍ صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادقعليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: سألت أباعبدالله عن الشاة تُذبح فلا تتحرّك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال:«لا تأكل، إنّ عليّاً كان يقول: إذا ركضت الرِجْل أو طرفت العين فكُلْ»[٢] فإنّ استدلال الإمام بقول عليّعليه السلام لا يكون إلّا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرِجْل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء:

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيّتان أو أكثر، وقد تعدّد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً. وهذا يقع على نحوين:

١ ـ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الأذان فقصّر»[٣] و «إذا خفيت الجدران فقصّر»[٤].

٢ ـ أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو «إذا أجنبت فاغتسل»، «إذا مسست ميّتاً فاغتسل».

أمّا النحو الأوّل: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم

---

(١) كذا، والمراد به: العيني.

(٢) الوسائل: ج ١٦ ص ٣٢١، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، ح ١.

(٣ و٤) الوسائل: ج ٥ ص ٥٠٥. الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ح ١، ٣، ٧.

الشرط. ولكن التعارض إنّما هو بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلابدّ من التصرّف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن نقيّد كلّاً من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببيّة ـ ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الّذي يقابله التقييد بالعطف بالواو ـ فيكون الشرط في الحقيقة هو المركَّب من الشرطين، وكلّ منهما يكون جزءَ السبب، والجملتان تكونان حينئذٍ كجملة واحدة مقدّمها المركَّب من الشرطين، بأن يكون مؤدّاهما هكذا: «إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصّر».

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذٍ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملةً واحدة.

الوجه الثاني: أن نقيّدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار ـ ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو ـ وحينئذٍ يكون الشرط أحدهما على البدليّة، أو الجامع بينهما على أن يكون كلّ منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيّاً.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرّف، فأيّهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيّتين في الاستقلال، أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والأوجه ـ على الظاهر ـ هو التصرّف الثاني، لأنّ منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الّذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كلّ منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدّم. فلابدّ من رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الّذي دلّ عليه منطوق الشرطيّة الأُخرى، لأنّ ظهور المنطوق أقوى. أمّا ظهور كلّ من الشرطيّتين في الاستقلال فلا معارض له حتّى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجّح القول الثاني ـ وهو التصرّف في ظهور الشرطين في الانحصار ـ يكون كلّ من الشرطين مستقلّاً في التأثير. فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. وإن حصلا معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

وأمّا النحو الثاني ـ وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ـ فهو على صورتين:

١ ـ أن يثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذٍ في أنّ الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢ ـ أن يثبت من دليل مستقلّ أو من ظاهر دليل الشرط أنّ كلّاً من الشرطين سبب مستقلّ، سواء كان للقضيّة الشرطيّة مفهوم أم لم يكن. فقد وقع الخلاف فيما إذا اتّفق وقوع الشرطين معاً في وقتٍ واحد أو متعاقبين أنّ القاعدة أيّ شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزاءٌ واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرّر الجزاء بتكرّر[1] الشروط كما في مثال تعدّد وجوب الصلاة بتعدّد أسبابه من دخول وقت اليوميّة وحصول الآيات؟

أقول: لا شبهة في أنّه إذا ورد دليل خاصّ على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. وأمّا مع عدم ورود الدليل الخاصّ فهو محلّ الخلاف.

والحقّ أنّ القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إنّ لكلّ شرطيّة ظهورين:

١ ـ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببيّة. وهذا الظهور يقتضي

---

(١) في ط ٢: بتكرار.

أن يتعدّد الجزاء في الشرطيّتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

٢ ـ ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه صِرف الوجود. ولمّا كان صِرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاءٌ واحد وحكمٌ واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدّمنا الظهور الأوّل لابدّ أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدّمنا الظهور الثاني لابدّ أن نقول بالتداخل، فأيّهما أولى بالتقديم؟

والأرجح: أنّ الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأنّ الجزاء لما كان معلّقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدّداً كان متعدّداً. وإذا كان المقدّم متعدّداً ـ حسب فرض ظهور الشرطيّتين ـ كان الجزاء تبعاً له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدّد[1] رافعاً للظهور في الوحدة، لأنّ الظهور في الوحدة لا يكون إلّا بعد فرض سقوط الظهور في التعدّد[2] أو بعد فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام ـ إذاً ـ هي عدم التداخل. وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام[3] قدّس الله تعالى أسرارهم.

(١ و٢) في ط ٢: التعداد.

(٣) منهم المحقّق النائيني، فوائد الأُصول: ج ٢ ص ٤٩٣، والمحقّق العراقي، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩. وإن شئت تفصيل البحث راجع مطارح الأنظار: ص ١٧٥.

تنبيهان :

ـ ١ ـ

تداخل المسبَّبات

إنّ البحث في المسألة السابقة إنّما هو عمّا إذا تعدّدت الأسباب، فيتساءل فيها عمّا إذا كان تعدّدها[1] يقتضي المغايرةَ في الجزاء وتعدّدَ المسبَّبات ـ بالفتح ـ أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب؟ وينبغي أن تُسمّى بـ«مسألة تداخل الأسباب».

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أنّ تعدّد المسبّبات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟

وهذه مسألة أُخرى غير ما تقدّم، تُسمّى بـ«مسألة تداخل المسبّبات» وهي من ملحقات الأُولى.

والقاعدة فيها أيضاً عدم التداخل:

والسرّ في ذلك: أنّ سقوط الواجبات المتعدّدة بفعلٍ واحد وإن أُتي به بنيّة امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاصّ، كما ورد في الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال[2] وورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسلٍ واحد عن أغسال متعدّدة[3]. ومع عدم ورود الدليل الخاصّ فإنّ كلّ وجوب يقتضي امتثالاً خاصّاً به لا يغني عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم، قد يُستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم

---

(١) لا يخفى ما في العبارة، وإن كان المقصود واضحاً.

(٢ و٣) الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥ ـ ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

والخصوص من وجه وكان دليل كلّ منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال مثلاً: «تصدّق على مسكين» وقال ثانياً: «تصدّق على ابن سبيل» فجمع العنوانين شخصٌ واحد ـ بأن كان فقيراً وابنَ سبيل ـ فإنّ التصدّق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

ـ ٢ ـ

الأصل العملي في المسألتين

إنّ مقتضى الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل، لأنّ تأثير السببين في تكليفٍ واحد متيقّن، وإنّما الشكّ في تكليفٍ ثانٍ زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسبّبات، فإنّ الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرّت الإشارة إليه، لأنّه بعد ثبوت التكاليف المتعدّدة بتعدّد الأسباب يُشكّ في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة في مثله الاشتغال، بمعنى أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعلٍ واحد في مقام الامتثال.

❊ ❊ ❊

الثاني

مفهوم الوصف

موضوع البحث:

المقصود بالوصف هنا: ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. كما أنّه يختصّ بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسُه موضوعاً للحكم نحو ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[1] فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لابدّ فيها من فرض موضوعٍ ثابتٍ للحكم يقيَّد بالوصف مرّةً ويتجرّد عنه أُخرى، حتّى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر ـ أيضاً ـ في المبحوث عنه هنا أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنّه لو كان مساوياً أو أعمّ مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف حتّى يصحّ فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأمّا دخول الأخصّ من وجه في محلّ البحث فإنّما هو بالقياس إلى

---

(١) المائدة: ٣٨

مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه ـ لو كان له مفهوم ـ عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. وأمّا بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم، السائمة أو غير السائمة، كالإبل مثلاً، لأنّ الموضوع ـ وهو الموصوف الّذي هو الغنم في المثال ـ يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم.

ولا يكون[1] متعرّضاً لموضوعٍ آخر لا نفياً ولا إثباتاً.

فما عن بعض الشافعيّة من القول بدلالة القضيّة المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة[2] لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة والحقّ فيها:

لا شكّ في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصّة. ولا شكّ في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف موردَ الغالب الّذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾[3] فإنّه لا مفهوم لمثل هذه القضيّة مطلقاً، إذ يفهم منه أنّ وصف «الربائب» بأنّها «في حجوركم» لأنّها غالباً تكون كذلك. والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، إذ أنّ اللاتي تربّى في الحجور تكون كالبنات.

وإنّما الخلاف عند تجرّد القضيّة عن القرائن الخاصّة، فإنّهم اختلفوا في أنّ مجرّد التقييد بالوصف هل يدلّ على المفهوم ـ أي انتفاء حكم

---

(١) الظاهر أنّها معطوفة على قوله: فلا يدلّ المثال...

(٢) راجع المجموع: ج ٥ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧. (٣) النساء: ٢٣.

الموصوف عند انتفاء الوصف ـ أو لا يدلّ؟ نظير الاختلاف المتقدّم في التقييد بالشرط.

وفي المسألة قولان[١] والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسرّ في الخلاف يرجع إلى أنّ التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم ـ أي أنّ الحكم منوط به ـ أو أنّه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلّق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلّق الموضوع هو المجموع المؤلَّف من الموصوف والوصف؟

فإن كان الأوّل، فإنّ التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأنّ الإطلاق يقتضي ـ بعد فرض إناطة الحكم بالوصف ـ انحصارَه فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني، فإنّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنّه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنّه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط. لا أنّ الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيد للحكم عليه. مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعيّاً قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فإنّ المفهوم منه أنّ المطلوب صنعُه هو المربّع، فعبّر عنه بهذه القيود الدالّة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلَّفة من الموصوف والوصف. وهي في المثال «شكل رباعيّ قائم الزوايا متساوي الأضلاع» وهي بمنزلة كلمة «مربّع» فكما أنّ جملة «اصنع مربّعاً» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدلّ عليه، لأنّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

---

(١) قال صاحب المعالم رحمه الله: فأثبته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح إليه الشهيد في الذكرى، ونفاه السيّد والمحقّق والعلّامة وكثير من الناس، وهو الأقرب. معالم الدين: ص ٧٩.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر في الوصف ـ لو خُلّي وطبعَه من دون قرينة ـ أنّه من قبيل الثاني ـ أي أنّه قيد للموضوع لا للحكم ـ فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيَّد. فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلّوا به لمفهوم الوصف بالأدلّة الآتية:

١ ـ إنّه لو لم يدلّ الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبقَ فائدة فيه.

والجواب: أنّ الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدةً فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ ـ إنّ الأصل في القيود أن تكون احترازيّة.

والجواب: أنّ هذا مسلَّم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيءٍ، لأنّ إثبات الحكم لموضوعٍ لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل: أنّ كون القيد احترازيّاً لا يلزم إرجاعه قيداً للحكم.

٣ ـ إنّ الوصف مشعر بالعلّيّة، فيلزم إناطة الحكم به.

والجواب: أنّ هذا الإشعار وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ ـ الاستدلال بالجمل الّتي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَطْل الغنيّ ظلم»[1].

والجواب: أنّ ذلك على تقديره لا ينفع، لأنّا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنّما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خُلِّي ونفسَه للمفهوم.

---

(١) الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ح ٣.

[وفي خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أنّ السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيّاً، فيكون مَطْله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مَطْله ظلماً][١].

❊ ❊ ❊

(١) ما بين المعقوفتين لم يرد في ط الأُولى.

الثالث

مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿ثم أتمّوا الصيام إلى الليل﴾[1] ونحو «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[2] فقد وقع خلاف الأُصوليّين فيه من جهتين:

الجهة الأُولى في دخول الغاية في المنطوق، أي في حكم المغيّى.

فقد اختلفوا في أنّ الغاية ـ وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و«حتّى» ـ هل هي داخلة في المغيّى حكماً، أو خارجة عنه، وإنّما ينتهي إليها المغيّى موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيّى فتدخل فيه نحو «صمت النهار إلى الليل» وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل[3] كمثال «كلّ شيء حلال».

ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد «حتّى» فتدخل[4] نحو «كل السمكة حتّى رأسها».

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١ و٤.

(٣) حُكي هذا التفصيل عن المبرّد، راجع مفاتيح الأُصول: ص ١٠٠.

(٤) نُسب إلى الزمخشري، راجع مطارح الأنظار: ص ١٨٥.

والظاهر أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيّى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصّة الحافّة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غايةً للحكم، كمثال «كلّ شيء حلال» فإنّه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثمّ إنّ المقصود من كلمة «حتّى» الّتي يقع الكلام عنها هي «حتّى الجارّة» دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأنّ العاطفة يجب دخول مابعدها في حكم ما قبلها، لأنّ هذا هو معنى العطف؛ فإذا قلت: «مات الناس حتّى الأنبياء» فإنّ معناه: أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً. بل «حتّى العاطفة» تفيد أنّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيّى في القوّة أو الضعف، فكيف يتصوّر ألّا يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم، نحو «مات كلّ أب حتّى آدم».

الجهة الثانية في مفهوم الغاية

وهي موضوع البحث هنا، فإنّه قد اختلفوا في أنّ التقييد بالغاية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة ـ هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية وعن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيّى، أو لا؟

فنقول: إنّ المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها. وأمّا إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه، فما عُلم في التقييد بالغاية أنّه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه

نجس»[١] وكذلك مثال «كلّ شيء حلال».

وإن لم يُعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنّها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الّذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجَّح عندنا.

❊ ❊ ❊

(١) لم نعثر عليه باللفظ المذكور، والّذي ورد في الروايات: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤.

الرابع

مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١ ـ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة[١] سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف نحو «لا سيف إلّا ذوالفقار، ولا فتى إلّا عليّ»[٢] أم من نوع قصر الموصوف على الصفة نحو ﴿وما محمّد إلّا رسول﴾[٣] ﴿إنّما أنت منذر﴾[٤].

٢ ـ ما يعمّ القصر والاستثناء الّذي لا يُسمّى قصراً بالاصطلاح، نحو ﴿فشربوا منه إلّا قليلاً﴾[٥]. والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

إنّ مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى،

---

(١) القصر في اللغة: الحبس، وفي الاصطلاح: تخصيص شيءٍ بشيءٍ بطريق مخصوص، مختصر المعاني: ص ١١٥ الباب الخامس.

(٢) روضة الكافي: ص ١١٠، ح ٩٠، إرشاد المفيد: ٤٧ .

(٣) آل عمران: ١٤٤ .

(٤) الرعد: ٧ .

(٥) البقرة: ٢٤٩ .

فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدةً واحدةً، فنقول:

١ ـ إلّا.

وهي تأتي لثلاثة وجوه:

١ ـ صفة بمعنى غير.

٢ ـ استثنائيّة.

٣ ـ أداة حصر بعد النفي.

أمّا «إلّا الوصفيّة» فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأُخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إنّ للوصف مفهوماً فهي كذلك، وإلّا فلا. وقد رجّحنا فيما سبق: أنّ الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقرّ مثلاً:«في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم» بجعل «إلّا درهم» وصفاً، فإنّه يثبت في ذمّته تمام العشرة الموصوفة بأنّها ليست بدرهم. ولا يصحّ أن تكون استثنائيّة لعدم نصب «درهم» ولا مفهوم لها حينئذٍ، فلا تدلّ على عدم ثبوت شيءٍ آخر في ذمّته لزيد.

وأمّا «إلّا الاستثنائيّة» فلا ينبغي الشكّ في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأنّ «إلّا» موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولمّا كان هذا اللزوم بيّناً ظنّ بعضهم أنّ هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأمّا «أداة الحصر بعد النفي» نحو «لا صلاة إلّا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائيّة.

فرع: لو شككنا في موردٍ أنّ كلمة «إلّا» استثنائيّة[1] أو وصفيّة، مثل

---

(١) في ط الأُولى: للاستثناء.

مالو قال المقرّ: «ليس في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم» إذ يجوز في المثال أن تكون «إلّا» وصفيّة ويجوز أن تكون استثنائيّة، فإن الأصل في كلمة «إلّا» أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمّته في المثال درهم واحد. أمّا لو كانت وصفيّة فإنّه لا يثبت في ذمّته شيء، لأنّه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلّها الموصوفة تلك الدراهم بأنّها ليست بدرهم.

٢ ـ إنّما. وهي أداة حصر، مثل كلمة «إلّا»، فإذا استُعملت في حصر الحكم في موضوعٍ معيّن دلّت بالملازمة البيّنة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. وهذا واضح.

٣ ـ بل. وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

الأوّل: للدلالة على أنّ المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر. وهو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أوّلاً، نحو ﴿أم يقولون به جنّة بل جاءهم بالحقّ﴾[1] فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحقّ.

٤ ـ وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل تقدّم المفعول. نحو ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو «العالم محمّد» و «إنّ القول ما قالت حذام». ونحو ذلك ممّا هو مفصّل في علم البلاغة.

فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي

(١) المؤمنون: ٧٠.

الشكّ في ظهورها في المفهوم، لأنّه لازم للحصر لزوماً بيّناً. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ على الحصر فهو دالّ على المفهوم بالملازمة البيّنة.

❊ ❊ ❊

الخامس

مفهوم العدد

لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعددٍ خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: «صم ثلاثة أيّام من كلّ شهر» فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيّام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيّامٍ أُخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحدّ الأعلى، فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصيّة المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتّى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحقّ أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له.

❊ ❊ ❊

السادس

مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كلّ اسم ـ سواء كان مشتقّاً أم جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير» وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة...﴾[1].

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم. وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإنّ نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه. أمّا عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلاً.

وقد قيل: إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات[2].

❊ ❊ ❊

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) لم نظفر بقائله.

خاتمــة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيــد:

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأُصوليّين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولم تُشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأُصوليّة المتعارفة. ولذلك رأينا أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الأُولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنّها من أيّ أقسام الدلالة، والثانية في حجّيّتها.

الجهة الأُولى

مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدّم أنّ «المفهوم» هو مدلول الجملة التركيبيّة اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ. ويقابله «المنطوق» الّذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقيّة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزاميّة* على لفظٍ مفرد

(*) المقصود من الدلالة الالتزاميّة ما يعم الدلالة التضمّنيّة باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع ←

أو معنىً مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملةٍ لازمةٍ للمنطوق، إلّا أنّ اللزوم ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فإنّ هذه كلّها لا تُسمّى مفهوماً ولا منطوقاً. إذاً ماذا تُسمّى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نُسمّيَ مثل هذه الدلالة ـ على وجه العموم ـ «الدلالة السياقيّة» ـ كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين ـ لتكون في مقابل الدلالة المفهوميّة والمنطوقيّة.

والمقصود بها ـ على هذا ـ أنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدَّر. وقسّموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

ـ ١ ـ

دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف ويتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1] فإنّ صدق الكلام يتوقّف على تقدير «الأحكام والآثار الشرعيّة» لتكون هي المنفيّة حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيّة وأحكامه. ومثله:«رفع عن أُمّتي مالا يعلمون وما اضطرّوا إليه...»[2].

الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لأنّها لاتتمّ الّا حيث يكون معنى الجزء لازما للكلّ فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما .

(١) الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعة، ح ١، وص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ ـ ٥، وليس في هذه الروايات قيد «في الإسلام».

(٢) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٨٤، ب ٣٧ من ابواب قواطع الصلاة، ح ٢.

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد»[١] فإنّ صدق الكلام وصحّته تتوقّف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة ليكون المنفيّ كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[٢] فإنّ صحّته عقلاً تتوقّف على تقدير لفظ «أهل» فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى «أهل» فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عنّي على ألف» فإنّ صحّة هذا الكلام شرعاً تتوقّف على طلب تمليكه أوّلاً له بألف، لأنّه «لا عتق إلّا في ملك»[٣] فيكون التقدير: ملّكني العبد بألف ثمّ أعتقه عنّي.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

فإنّ صحّته لغةً تتوقّف على تقدير «راضون» خبرا للمبتدأ «نحن» لأنّ «راضٍ» مفرد لا يصحّ أن يكون خبراً لـ«نحن».

مثال سادس، قولهم: «رأيت أسداً في الحمّام» فإنّ صحّته عادةً تتوقّف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد»[٤].

وجميع الدلالات الالتزاميّة على المعاني المفردة وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء».

فإن قال قائل: إنّ دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقيّة فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟ نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة

(١) مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١ و ٢.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) كما ورد في الروايات، راجع الوسائل: ج ١٦ ص ٧ ب ٥ من أبواب العتق ح ١ و ٢ و ٦.

(٤) لم يرد هذا المثال في ط ٢.

الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسّط القرينة.

والخلاصة: إنّ المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الأوّل أن تكون الدلالة مقصودة. والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنىً مراداً، حقيقيّاً أو مجازيّاً.

ـ ٢ ـ

دلالة التنبيه

وتُسمّى «دلالة الإيماء» أيضاً، وهي كالأُولى في اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها، وإنّما سياق الكلام ما يُقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يُستبعد عدم إرادته. وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء، لأنّها ـ كما تقدّم ـ يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها.

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمّها:

١ ـ ما إذا أراد المتكلّم بيان أمرٍ فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقّت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبّهه على حلول الموعد المتّفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً من قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال:«إنّي عطشان» لدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل مالو أخبر المخاطب بقوله: «إنّك صائم» لبيان أنّه عالم بصومه.

ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ ثمّ كُني به عن شيءٍ آخر.

٢ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد كونه علّة للحكم أو شرطاً أو مانعاً

أو جزءاً، أو عدمَ هذه الأُمور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كـون ذلك الشيء علّة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدمَ كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمـن سأله عـن الشكّ فـي أعـداد الثنائيّة، فإنّه يستفاد منه أنّ الشكّ المذكور علّة لبطلان الصـلاة وللـحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قولهعليه‌السلام : «كفّر» لمن قال له:«واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»[١] فإنّه يفيد أنّ الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفّارة.

ومثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له:«بعت السمك في النـهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع قوله:«لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمّام، فيفهم منه عدم مانعيّة الكون في الحمّام للصلاة... وهكذا.

٣ ـ ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النـهر وشـربت» فـيفهم مـن هـذه المـقارنة أنّ المشروب هو الماء وأنّه من النهر. ومثل ما إذا قال:«قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً... وهكذا.

ـ ٣ ـ

دلالة الإشارة

ويشترط فيها ـ على عكس الدلالتين السابقتين ـ ألّا تكـون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمـدلول الكلام لزوماً غير بيِّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

---

(١) لم نعثر عليه بلفظ «كفّر» راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عند الصائم، ح ٢ و ٥.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقلّ الحمل. وهما آية ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[١] وآية ﴿والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين﴾[٢] فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، لأنّه لازم لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً، لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية

حجّيّة هذه الدلالات

أمّا دلالة «الاقتضاء» و «التنبيه» فلا شكّ في حجّيّتهما إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنّه من باب حجّيّة الظواهر. ولا كلام في ذلك.

وأمّا دلالة «الإشارة» فحجّيّتها من باب حجّيّة الظواهر محلّ نظر وشكّ، لأنّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنّها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة. وحقّها أن تُسمّى «إشارةً» و «إشعاراً» فقط بغير لفظ «الدلالة» فليست هي من الظواهر في شيءٍ حتّى تكون حجّة من هذه الجهة.

نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقليّة حيث تكون ملازمة، فيُستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ وإن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتي في محلّه في باب الملازمات العقليّة إن شاء الله تعالى.

---

(١) الأحقاف: ١٥. (٢) البقرة: ٢٣٣.

الباب الخامس

العامّ والخاصّ

تمهيد:

العامّ والخاصّ: هما من المفاهيم الواضحة البديهيّة الّتي لا تحتاج إلى التعريف إلّا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن؛ فلذلك لا محلّ لتعريفهما بالتعاريف الحقيقيّة.

والقصد من «العامّ»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم: إنّه عامّ أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلَّق أو المكلَّف.

والقصد من «الخاصّ»: الحكم الّذي لا يشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلَّق أو المكلَّف، أو أنّه اللفظ الدالّ على ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصّص: هو أن يكون اللفظ من أوّل الأمر ـ بلا تخصيص ـ غيرشامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العامّ:

ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به:

١ ـ **العموم الاستغراقي**، وهو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فردٍ فردٍ،

فيكون كلّ فردٍ وحده موضوعاً للحكم، ولكلِّ حكمٍ متعلّقٍ بفرد من الموضوع عصيان خاصّ، نحو أكرم كلّ عالم.

٢ ـ العموم المجموعي، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمّة. فلا يتحقّق الامتثال إلّا بالإيمان بالجميع.

٣ ـ العموم البدلي، وهو أن يكون الحكم لواحدٍ من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «أعتق أيّة رقبة شئت».

فإن قال قائل: إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة، لأنّ البدليّة تنافي العموم، إذ المفروض أنّ متعلّق الحكم أو موضوعه ليس إلّا فرداً واحداً فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدليّة، أي صلاح كلّ فرد لأن يكون متعلّقاً أو موضوعاً للحكم. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل في المطلق، لا في العامّ.

وعلى كلّ حال، إنّ عموم متعلّق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلّقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العامّ والخاصّ في فصول:

ـ ١ ـ

ألفاظ العموم

لا شكّ أنّ للعموم ألفاظاً تخصّه دالّة عليه إمّا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة. وهي إمّا أن تكون ألفاظاً مفردة مثل «كلّ»

وما في معناها مثل «جميع» و «تمام» و «أيّ» و «دائماً». وإمّا أن تكون هيئات لفظيّة كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلّم عنها بالتفصيل:

١ ـ لفظة «كلّ» وما في معناها، فإنّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقيّاً أو مجموعيّاً، وأنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيّات اللاحقة لمدخولها.

٢ ـ «وقوع النكرة في سياق النفي. أو النهي» فإنّه لا شكّ في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣ ـ «الجمع المحلّى باللام. والمفرد المحلّى بها» لا شكّ في استفادة العموم منهما عند عدم العهد. ولكن الظاهر أنّه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلّى باللام، وإنّما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهّم بعضهم[١]: أنّ معنى استغراق الجمع المحلّى وكلّ جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كلّ جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة» فيكون موضوع الحكم كلّ جماعة على حدة، لا كلّ فرد. فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فإنّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كلّ اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كلّ عالمين» فموضوع الحكم كلّ اثنين من العلماء، لاكلّ فرد.

ومنشأ هذا التوهّم أنّ معنى الجمع «الجماعة» كما أنّ معنى التثنية

---

(١) زعمه المحقّق الشريف، على ما نسبه إليه المحقّق الإصفهاني في الفصول الغرويّة: ص ١٧١

«الاثنين» فإذا دخلت أداة العموم عليه دلّت على العموم بلحاظ كلّ جماعةٍ جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلّت على العموم بلحاظ كلّ فردٍ فرد، وعلى التثنية دلّت عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين، لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهّم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأنّ التثنية تدلّ على الاثنين المحدودة من جانب القلّة والكثرة. بخلاف الجمع، فإنّه يدلّ على ما هو محدود من جانب القلّة فقط، لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وأمّا من جانب الكثرة فغير محدود أبداً؛ فكلّ ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد ـ مهما كثرت ـ فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتّى لو أُريد جميع الأفراد بأسرها، فإنّها كلّها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حدّ خاصّ من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلّا مرتبة واحدة، لا مراتب متعدّدة، وليس إلّا حدّ واحد هو الحدّ الأعلى، لا حدود متكثّرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد. معنا: عدم الوقوف على حدّ خاصّ، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنّما هو في عدم الاستغراق، فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، وهو ثلاثة.

ـ ٢ ـ

المخصّص المتّصل والمنفصل

إنّ تخصيص العامّ على نحوين:

١ ـ أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم

كقولنا: «أشهد أن لا إله إلّا الله». ويُسمّى «المخصّص المتّصل» فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم. وتلحق به ـ بل هي منه ـ القرينة الحاليّة المكتنف بها الكلام الدالّة على إرادة الخصوص على وجهٍ يصحّ تعويل المتكلّم عليها في بيان مراده.

٢ ـ ألّا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلامٍ آخر مستقلّ قبلَه أو بعدَه. ويُسمّى «المخصّص المنفصل» فيكون أيضاً قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم، كالأوّل.

فإذاً لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، وإنّما الفرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العامّ في عمومه، غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر.

والسرّ في ذلك: أنّ الكلام مطلقاً ـ العامّ وغيره ـ لا يستقرّ له الظهور ولا ينعقد إلّا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجهٍ لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأوّلي، وإلّا فالكلام ما دام متّصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقرّ ظهوره الأوّل وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تُبدّل ظهوره الأوّل إلى ظهورٍ آخر حسب دلالة القرينة وانعقد حينئذٍ على الظهور الثاني؛ ولذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وُجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأوّل ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برُمّته مجملاً.

هذا من ناحية كلّيّة في كلّ كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأنّ

المخصّص ـ كما قلنا ـ من قبيل القرينة الصارفة، فالعامّ له ظهور ابتدائي ـ أو بدوي ـ في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه. فإن لم يلحقه ما يخصّصه استقرّ ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تُبدّل ظهوره الأوّل وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصّص المتّصل.

إذاً فالعامّ المخصّص بالمتّصل لا يستقرّ ولا ينعقد له ظهور في العموم. بخلاف المخصّص بالمنفصل، لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقرّ ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنّه إذا ورد المخصّص المنفصل يزاحم ظهورَ العامّ، فيُقدَّم عليه من باب أنّه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدّي.

ـ ٣ ـ

هل استعمال العامّ في المخصَّص مجاز؟

قلنا: إنّ المخصّص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ من لفظ العموم، فيكون المراد من العامّ بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها أنّه مجاز مطلقاً[١]. ومنها أنّه حقيقة مطلقاً[٢]. ومنها التفصيل بين المخصَّص بالمتّصل وبين المخصَّص بالمنفصل، فإن كان

---

(١) قوّاه صاحب المعالم وفاقاً للشيخ والمحقّق والعلّامة في أحد قوليه وكثير من أهل الخلاف. معالم الدين: ص ١١٣.

(٢) نسبه العلّامة إلى الحنابلة وجماعة من الأشاعرة (نهاية الوصول: الورقة ٦٠) وعلى هذا استقرّ رأي المحقّقين من المتأخّرين مثل المحقّق الخراساني في الكفاية: ص ٢٥٥، والمحقّق النائيني كما في فرائد الأصول: ج ٢ ص ٥١٦، والمحقّق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

التخصيص بالأوّل فهو حقيقة دون ما كان بالثاني[١] وقيل: بالعكس[٢].

والحقّ عندنا هو القول الثاني، أي أنّه حقيقة مطلقاً.

الدليل: إنّ منشأ توهّم القول بالمجاز أنّ أداة العموم لمّا كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفراده، فلو أُريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وُضعت، فيكون الاستعمال مجازاً. وهذا التوهّم يدفع بأدنى تأمّل، لأنّه في التخصيص بالمتّصل كقولك ـ مثلاً ـ : «أكرم كلّ عالم إلّا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم إلّا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أنّ مدخولها تارةً يدلّ عليه لفظ واحد مثل «أكرم كلّ عادل» وأُخرى يدلّ عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أنّ مدخول «كلّ» ليس ما يصدق عليه لفظ «عالم» مثلاً بل هو خصوص «العالم العادل» في المثال. وأمّا «كلّ» فهي باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول، لأنّها تدلّ حينئذٍ على الشمول لكلّ عادل من العلماء، ولذا لا يصحّ أن يوضع مكانها كلمة «بعض» فلا يستقيم المعنى لو قلت:«أكرم بعض العلماء إلّا الفاسقين» وإلّا لما صحّ الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء العدول» فإنّه لا يدلّ على تحديد الموضوع كما لو كانت «كلّ» والاستثناء موجودين.

والحاصل: أنّ لفظة «كلّ» وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلّا في معناها، وهو الشمول.

---

(١) أصل هذا التفصيل لأبي الحسين البصري (راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) واختاره العلّامة‏ في التهذيب (مخطوط) الورقة ١٧، ومبادئ الوصول: ص ١٣١.

(٢) لم نظفر بقائله، انظر نهاية الوصول: الورقة ٦٠، البحث الخامس، والمعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٢٦٢.

ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها، لأنّ مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنّما يكون من دلالة لفظة أُخرى كـ«كلّ» أو «بعض» فإذا قيّد مدخولها وأُريد منه المقيّد بالعدالة في المثال المتقدّم لم يكن مستعملاً إلّا في معناه، وهو «من له العلم» وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيّد من باب تعدّد الدالّ والمدلول. وسيجيء إن شاء الله ـ تعالى ـ أنّ تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كلّه عن المخصَّص بالمتّصل. وكذلك الكلام عن المخصَّص بالمنفصل، لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاصّ قرينة منفصلة على تقييد مدخول «كلّ» بما عدا الخاصّ، فلا تصرّف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدّد الدالّ والمدلول. ولو فُرض أنّ المخصّص المنفصل ليس مقيّداً لمدخول أداة العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العامّ هو البعض حتّى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاصّ عن المراد الجدّي من العامّ.

ـ ٤ ـ

حجّية العامّ المخصّص في الباقي

إذا شككنا في شمول العامّ المخصَّص لبعض أفراد الباقي من العامّ بعد التخصيص، فهل العامّ حجّة في هذا البعض، فيتمسّك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العامّ؟ على أقوال.

مثلاً، إذا قال المولى:«كلّ ماء طاهر» ثمّ استثنى من العموم ـ بدليل متّصل أو منفصل ـ الماءَ المتغيّر بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناءَ الماء

القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير. فإذا قلنا بأنّ العامّ المخصَّص حجّة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العامّ في جميع الباقي. فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغيّر. وإذا لم نقل بحجّيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلّقاً لا دليل عليه من العامّ، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة:[1] منها التفصيل بين المخصَّص بالمتّصل فيكون حجّة في الباقي، وبين المخصَّص بالمنفصل فلا يكون حجّة[2] وقيل بالعكس[3].

والحقّ في المسألة هو الحجّية مطلقاً، لأنّ أساس النزاع ناشئٌ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أنّ العامّ المخصَّص مجاز في الباقي أم لا؟

ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العامّ وحجّيته في جميع الباقي، من جهة أنّ المفروض أنّ استعمال العامّ في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً. فيقع النزاع في أنّ المجاز الأوّل أقرب إلى الحقيقة فيكون العامّ ظاهراً فيه، أو أنّ المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأوّل هو الظاهر كان العامّ حجّة في تمام الباقي، وإلّا فلا يكون حجّة.

أمّا نحن الّذين نقول بأنّ العامّ المخصَّص حقيقة ـ كما تقدّم ـ ففي راحة من هذا النزاع، لأنّا قلنا: إنّ أداة العموم باقية على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد

---

(١) منها: أنّه حجّة في الباقي مطلقاً إن لم يكن المخصّص مجملاً، اختار هذا القول المحقّق في المعارج: ص ٩٧، والعلّامة في النهاية: الورقة ٦١، صاحب المعالم في معالم الدين: ص ١١٦. ومنها: أنّه لا يجوز الاستدلال به مطلقاً ذهب إليه عيسى بن أبان وأبو ثور، راجع المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٢٦٥.

(٢ و٣) انظر نهاية الوصول: الورقة ٦١، والمعتمد: ج ١ ص ٢٦٥.

بالتخصيص بالمتّصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنّما مدخولها تتضيّق دائرته بالتخصيص.

فحكم العامّ المخصّص حكم العامّ غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكلّ ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أيّ حال بعد القول بأنّ العامّ المخصَّص حقيقة في الباقي ـ على ما بيّنّاه ـ لا يبقى شكّ في حجّيته في الباقي. وإنّما يقع الشكّ على تقدير القول بالمجازيّة، فقد نقول: إنّه حجّة في الباقي على هذا التقدير وقد لا نقول، لا أنّه كلّ من يقول بالمجازيّة يقول بعدم الحجّية، كما توهّم ذلك بعضهم.

ـ ٥ ـ

هل يسري إجمال المخصّص إلى العامّ؟

كان البحث السابق ـ وهو حجّية العامّ في الباقي ـ في فرض أنّ الخاصّ مبيَّن لا إجمال فيه، وإنّما الشكّ في تخصيص غيره ممّا علم خروجه عن الخاصّ.

وعلينا الآن أن نبحث عن حجّية العامّ في فرض إجمال الخاصّ. والإجمال على نحوين:

١ ـ الشبهة المفهوميّة، وهي في فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملاً، نحو قوله عليه السلام: «كلّ ماءٍ طاهر إلّا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه»[1] الّذي يشكّ فيه: أنّ المراد من «التغيّر» خصوص التغيّر الحسّي أو ما يشمل التغيّر التقديري. ونحو قولنا: «أحسن الظنّ إلّا بخالد» الّذي يشكّ فيه: أنّ المراد من «خالد» هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلاً.

(١) مستدرك الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

٢ ـ الشبهة المصداقيّة، وهي في فرض الشكّ في دخول فردٍ من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأن كان مبيّناً لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق: أنّ ماءً معيّناً أتغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاصّ أم لم يتغيّر فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيّناً. فلنفرد لكلّ منهما بحثاً مستقلاًّ:

أ ـ الشبهة المفهوميّة:

الدوران في الشبهة المفهوميّة تارةً يكون بين الأقلّ والأكثر كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغيّر الحسّي أو يعمّ التقديري، فالأقلّ هو التغيّر الحسّي ـ وهو المتيقّن ـ والأكثر هو الأعمّ منه ومن التقديري.

وأُخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص «خالد بن بكر» وبين «خالد بن سعد» ولا قدر متيقّن في البين.

ثمّ على كلّ من التقديرين، إمّا أن يكون المخصِّص متّصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢ ـ فيما إذا كان المخصّص متّصلاً سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين، فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال المخصّص يسري إلى العامّ، أي أنّه لا يمكن التمسّك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العامّ.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أنّ المخصّص المتّصل من نوع قرينة الكلام المتّصلة، فلا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيما عدا الخاصّ، فإذا كان

الخاصّ مجملاً سرى إجماله إلى العامّ، لأنّ ماعدا الخاصّ غير معلوم، فلا ينعقد للعامّ ظهور فيما لم يُعلم خروجه عن عنوان الخاصّ.

٣ ـ في الدوران بين الأقلّ والأكثر إذا كان المخصَّص منفصلاً. فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ لا يسري إلى العامّ، أي أنّه يصحّ التمسّك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العامّ. والحجّة فيه واضحة بناءً على ما تقدّم في الفصل الثاني من أنّ العامّ المخصَّص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدَّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين فإذا كان الخاصّ مجملاً في الزائد على القدر المتيقّن منه، فلا يكون حجّة في الزائد، لأنّه ـ حسب الفرض ـ مجمل لا ظهور له فيه. وإنّما تنحصر حجّيّته في القدر المتيقّن ـ وهو الأقلّ ـ فكيف يزاحم العامّ المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده الّتي منها القدر المتيقّن من الخاصّ، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاصّ. فإذا خرج القدر المتيقّن بحجّة أقوى من العامّ يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّية العامّ وظهوره فيه.

٤ ـ في الدوران بين المتبائنين إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ يسري الى العامّ كالمخصّص المتّصل، لأنّ المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً وإن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّية في كلّ واحد منهما.

والفرق بينه وبين المخصّص المتصل المجمل أنّه في المتّصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، وفي المنفصل المردّد بين المتبائنين ترتفع حجّية الظهور وإن كان الظهور البدويّ باقياً.

فلا يمكن التمسّك بأصالة العموم في أحد المردّدين، بل لو فرض أنّها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولا

يمكن جريانهما معاً، لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، وإن كان الحقّ أنّ نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كلّ منهما رأساً، لا أنّها تجري فيهما فيحصل التعارض ثمّ التساقط.

ب ـ الشبهة المصداقيّة:

قلنا: إنّ الشبهة المصداقيّة تكون في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ في المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه وإنّما الإجمال في المصداق، فلا يدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ، كالمثال المتقدّم، وهو الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة، وكمثال الشكّ في اليد على مالٍ أنّها يدُ عادية أو يدُ أمانة، فيُشكّ في شمول العامّ لها، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[1] لأنّها يد عادية، أو خروجها منه لأنّها يد أمانة، لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المخصِّص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة[2] ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان[3]. وقد يستدلّ لهذا القول: بأنّ انطباق عنوان العامّ على المصداق

---

(١) مستدرك الوسائل: ج ١٧ ص ٨٨، الباب ١ من أبواب الغصب، ح ٤. سنن ابن ماجة: ج ٢ ص ٨٠٢ ح ٢٤٠٠ بلفظ «حتى تؤدّيه» في المصدرين.

(٢) لم نظفر بقائله، قال في المحاضرات: إنّ هذه المسألة لم تكن معنونةً في كلماتهم لا في الأُصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نُسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلّا على القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، فلأجل ذلك نُسب إليهم، محاضرات في أُصول الفقه، (تقريرات أبحاث السيّد الخوئي قدس سره): ج ٥ ص ١٩٠.

(٣) لم نتوفّق للفحص عن ذلك والإشارة إلى مواضع فتياهم.

المردّد معلوم فيكون العامّ حجّة فيه مالم يعارض بحجّة أقوى. وأمّا انطباق عنوان الخاصّ عليه فغير معلوم، فلايكون الخاصّ حجّة فيه، فلا يزاحم حجّية العامّ. وهو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهوميّة عند الدوران بين الأقلّ والأكثر.

والحقّ عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية في المتّصل والمنفصل معاً.

ودليلنا على ذلك: أنّ المخصّص لمّا كان حجّة أقوى من العامّ، فإنّه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده، ورافع لحجّية العامّ في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردّد بين دخوله فيما كان العامّ حجّة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العامّ على دخوله فيما هو حجّة فيه، فلا يكون العامّ حجّة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العامّ عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجّة.

والحاصل: أنّ هناك عندنا حجّتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العامّ، هو حجّة فيما عدا الخاصّ. وثانيتهما المخصّص، وهو حجّة في مدلوله، والمشتبه مردّد بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقيّة وبين الشبهة المفهوميّة في المنفصل عند الدوران بين الأقلّ والأكثر، فإنّ الخاصّ في الشبهة المفهوميّة ليس حجّة إلّا في الأقلّ، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاصّ معلوم الحجّية فيه، بل الخاصّ مشكوك أنّه جعل حجّة فيه أم لا، ومشكوك الحجّية في شيء ليس بحجّة ـ قطعاً ـ في ذلك الشيء(*)

(*) سيأتي في مباحث الحجّة: أنّ قوام حجّية الشيء بالعلم، لأنّه إنّما يكون الشيء صالحاً لأن يحتجّ به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجّة، فعند الشكّ في حجّية شيء يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حجّيته. ومعنى الشكّ في حجّيته ←

وأمّا العامّ فهو حجّة إلّا فيما كان الخاصّ حجّة فيه. وعليه لا يكون الأكثر مردّداً بين دخوله في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، كالمصداق المردّد، بل هو معلوم أنّ الخاصّ ليس حجّة فيه، لمكان الشكّ، فلا يزاحم حجّية العامّ فيه.

وأمّا فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنّها يد عادية أو يد أمانة فلا يُعلم أنّها لأجل القول بجواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، ولعلّ لها وجهاً آخر، ليس المقام محلّ ذكره.

تنبيه:

في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لُبّياً

المقصود من «المخصّص اللُبّي» ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ. فقد نسب إلى الشيخ المحقّق الأنصاري قدّس سرّه جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة مطلقاً إذا كان المخصّص لُبّياً[١] وتبعه جماعة من المتأخّرين عنه[٢].

وذهب المحقّق شيخ أساتذتنا صاحب الكفاية قدّس سرّه إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبّي ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في بيان مراده ـ بأن كان عقليّاً ضروريّاً ـ فإنّه يكون كالمتّصل فلا ينعقد للعامّ ظهور في العموم فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وبين ما إذا لم يكن كذلك ـ كما إذا لم يكن التخصيص ضروريّاً على وجهٍ يصحّ أن يتّكل عليه

احتمال أنّه نصبه الشارع حجّة واقعاً على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يقطع بعدم حجّيته فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنّه حين الشكّ في الحجّية يقطع بعدم الحجّية، وإلّا للزم اجتماع الشكّ والقطع بشيء واحد في آنٍ واحد، وهو محال.

(١) راجع مطارح الأنظار: ص ١٩٤ الهداية الثالثة من مباحث العامّ والخاصّ.

(٢) لم نحقّق ذلك، وإن صرّح بهذه التبعيّة في فوائد الأُصول أيضاً، راجع ج ٢ ص ٥٣٦.

المتكلّم ـ فإنّه لا مانع من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لبقاء العامّ على ظهوره، وهو حجّة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرّة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأنّ المولى لا يريد إكرام من كان عدوّاً له من الجيران، فإنّ العبد ليس له ألّا يكرم من يشكّ في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه. ولا يصحّ منه الاعتذار بمجرّد احتمال العداوة، لأنّ بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجّية أصالة الظهور، فيكون ظهور العامّ في هذا المقام حجّة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنّه يستكشف من عموم العامّ للفرد المشكوك أنّه ليس فرداً للخاصّ الّذي عُلم خروجه من حكم العامّ. ومثّل له بعموم قوله: «لعن الله بني فلان قاطبة»[١] المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم، فإن شكّ في إيمان شخصٍ يحكم بجواز لعنه، للعموم. وكلّ من جاز لعنه ليس مؤمناً، فينتج من الشكل الأوّل: هذا الشخص ليس مؤمناً[٢].

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية قدّس سرّه

ولكن شيخنا المحقّق الكبير النائيني ـ أعلى الله مقامه ـ لم يرتضِ هذا التفصيل، ولا إطلاق رأي الشيخ قدّس سرّه، بل ذهب إلى تفصيلٍ آخر.

وخلاصته: أنّ المخصّص اللُبّي سواء كان عقليّاً ضروريّاً يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك ـ بأن كان عقليّاً نظريّاً أو إجماعاً ـ فإنّه كالمخصّص اللفظي كاشفٌ عن تقييد المراد الواقعي في العامّ: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الّذي يظهر فيه العامّ. فلا مجال للتمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك بلافرق

(١) كامل الزيارات: ص ٣٢٩.

(٢) راجع كفاية الأُصول: ص ٢٥٩ ـ ٢٦١.

بين اللُبّي واللفظي، لأنّ المانع من التمسّك بالعامّ مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لُبّياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصّص اللُبّي لم يُستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً بأن كان العقل إنّما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع ـ كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أنّ ملاك لعن بني فلان هو كفرهم ـ فإنّ ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم، لأنّ الملاك لا يصلح لتقييدٍ، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شُكّ في وجود الملاك في فردٍ يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فردٍ يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو أخرجه المولى بالنصّ عليه، لا أنّه يكون كالمقيّد لموضوع العامّ.

وأمّا سكوت المولى عن بيانه، فهو إمّا لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديّين.

نعم، لو تردّد الأمر بين أن يكون المخصِّص كاشفاً عن الملاك أو مقيّداً لعنوان العامّ، فإنّ التفصيل الّذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً.

والحاصل: أنّ المخصّص إن أحرزنا أنّه كاشف عن تقييد موضوع العامّ فلا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة أبداً، وإن أحرزنا أنّه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييدٍ فلا مانع من التمسّك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. وإن تردّد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فإن كان حكم العقل ضروريّاً يمكن الاتّكال عليه في التفهيم، فيلحق بالقسم الأوّل، وإن كان نظريّاً أو إجماعاً لا يصحّ الاتّكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسّك بالعموم، لجواز أن يكون

الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أنّ ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات[١].

هذا كلّه حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنّما أطلت في نقلها، لأنّ هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري قدس سره ـ مؤسّس الأُصول الحديث ـ واختلف فيها أساطين مشايخنا. ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلّا نخرج عن الغرض الّذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: أنّ ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، ولكن مع تحريرٍ لقوله على غير ما هو المعروف عنه*.

(١) فوائد الأُصول: ج ٢ ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧ .

(*) وتوضيح ذلك: أنّ كلّ عامٍّ ظاهرٍ في العموم لابدّ أن يتضمّن ظهورين: ١ ـ ظهوره في عدم منافاة أيّة صفة من الصفات أو أيّ عنوان من العناوين لحكمه .

٢ ـ ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً. أي: أنّه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه.

فإنّ معنى ظهور عموم «أكرم جيراني» ـ مثلاً ـ: أنّه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أنّ معناه أيضاً أنّه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرامه. وهذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصّص منفصل لفظي، كما لو قال في المثال المتقدّم: «لا تكرم الأعداء من جيراني» فإنّ هذا المخصّص لا شكّ في أنّه يكون ظاهراً في أمرين:

١ ـ إنّ صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام.

٢ ـ إنّ في الجيران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقّع منه أن يكون عدوّاً، وإلّا لو لم يوجد العدوّ ولا يتوقّع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصّص اللفظي مزاحماً للعامّ في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجّية فيهما معاً. فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوّ أم لا، فلا مجال فيه للتمسّك بالعامّ في إلحاقه بحكمه، لسقوط العامّ عن حجّيته في شموله له، إذ يكون هذا الفرد مردّداً بين دخوله فيما أصبح العامّ حجّة فيه وبين دخوله فيما كان الخاصّ حجّة فيه.

أمّا لو كان هناك مخصِّص لُبّي، كما لو حكم العقل ـ مثلاً ـ بأنّ العداوة تنافي وجوب ←

ـ٦ـ

لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصِّص

لاشكّ في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم والسنّة الشريفة ورد لها مخصِّصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة والأئمّة الأطهار ـ عليهم الصلاة والسلام ـ حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ». ولذا ورد عن أئمّتنا ذمّ من استبدّوا برأيهم في الأحكام، لأنّ في الكتاب المجيد والسنّة عامّاً وخاصّاً ومطلقاً ومقيَّداً.

← الإكرام، فإنّ هذا الحكم من العقل لا يتوقّف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقّعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً، إذ لا مجال للقول بأنّه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمّل والتفات. وعليه، فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني للعامّ، أعني ظهوره في عدم المنافي، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم.

فإذا شككنا في فرد من الجيران أنّه عدوٌّ أم لا فلا مانع من التمسّك بالعامّ في إدخاله في حكمه، لأنّه لا يكون هذا الفرد مردّداً بين دخوله في هذه الحجّة أو هذه الحجّة، إذ المخصّص اللُبّي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجّة فيه، أمّا العام فهو حجّة فيه بلامزاحم.

فظهر من هذا البيان: أنّ الفرق عظيم بين المخصِّص اللُبّي والمخصِّص اللفظي من هذه الناحية، لأنّه في المخصِّص اللُبّي يبقى العامّ حجّة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضاً له، ولا يسقط العامّ عن الحجّية في ظهوره إلّا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهذا بخلاف المخصِّص اللفظي، فإنّه ظاهر في الأمرين معاً، كما قدّمناه، فيكون مزاحماً للعامّ فيهما معاً.

ولا فرق في المخصّص اللُبّي بين أن يكون ضروريّاً أو يكون غير ضروري، ولا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العامّ أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فإنّه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي.

وبهذا التحرير للمسألة يتجلّى مرام الشيخ الأعظم أنّه الأولى بالاعتماد.

[هذه التعليقة لم ترد في ط الأُولى]

وهذه الأُمور لا تُعرف إلّا من طريق آل البيتعليهم السلام [وصاحب البيت أدرى بالّذي فيه][(١)].

وهذا ما أوجب التوقّف في التسرّع بالأخذ بعموم العامّ قبل الفحص واليأس من وجود المخصِّص، لجواز أن يكون هذا العامّ من العمومات الّتي لها مخصِّص موجود في السنّة أو في الكتاب لم يطّلع عليه من وصل إليه العامّ. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص واليأس[(٢)] وهو الحقّ.

والسرّ في ذلك واضح لما قدّمناه، لأنّه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العامّ في عمومه، فإنّه يكون ظهوراً بدويّاً. وللشارع الحجّة على المكلّف إذا قصّر في الفحص عن المخصّص.

أمّا إذا بذل وُسعَه وفحص عن المخصّص في مظانّه حتّى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العامّ. وليس للشارع حجّة عليه فيما لو كان هناك مخصّص واقعاً لم يتمكّن المكلّف من الوصول إليه عادةً بالفحص، بل للمكلَّف أن يحتجّ فيقول: إنّي فحصت عن المخصّص فلم أظفر به، ولو كان مخصِّص هناك كان ينبغي بيانه على وجهٍ لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانّه. وإلّا فلا حجّة فيه علينا.

وهذا الكلام جارٍ في كلّ ظهور، فإنّه لا يجوز الأخذ به إلّا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلّف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجّة عليه.

---

(١) لم يرد في ط ٢.

(٢) قال في مطارح الأنظار (ص ٢٠١ السطر الأخير): وربما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدي، بل ادّعي عليه الاجماع كما عن النهاية.

ومن هنا نستنتج قاعدةً عامّة تأتي في محلّها ونستوفي البحث عنها ـ إن شاء الله تعالى ـ والمقام من صغرياتها، وهي:

إنّ أصالة الظهور لا تكون حجّة إلّا بعد الفحص واليأس عن القرينة.

أمّا بيان مقدار الفحص الواجب أهو الّذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة، أو على نحو الظنّ الغالب والاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محلّه. والمختار كفاية الاطمئنان.

والّذي يهوّن الخطب في هذه العصور المتأخّرة أنّ علماءنا ـ قدّس الله تعالى أرواحهم ـ قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتّى أنّ الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانّها المهيَّأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

ـ ٧ ـ

تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عامّ ثمّ ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ بقرينة خاصّة. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): ﴿والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء ...﴾ إلى قوله: ﴿وبعولتهنّ أحقّ بردّهن في ذلك﴾ فإنّ المطلَّقات عامّة للرجعيّات وغيرها، ولكن الضمير في «بعولتهنّ» يراد به خصوص الرجعيّات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إمّا:

١ ـ مخالفة ظهور العامّ في العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الّذي يرجع إليه الضمير. وإمّا:

٢ ـ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى

الّذي دلّ عليه اللفظ، بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعامّ يبقى على دلالته على العموم، فأيّ المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنّ أصالة العموم هي المقدّمة[١] فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثاني: أنّ أصالة عدم الاستخدام هي المقدّمة[٢] فيلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً[٣] والرجوع إلى الأُصول العمليّة.

أمّا عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العامّ في العموم.

وأمّا أنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري، فلانّ الأُصول اللفظيّه يشترط في جريانها ـ كما سبق أوّلَ الكتاب ـ أن يكون الشكّ في مراد المتكلّم، فلو كان المراد معلوماً ـ كما في المقام ـ وكان الشكّ في كيفيّة الاستعمال، فلا تجري قطعاً.

والحقّ أنّ أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لأنّا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ موجباً لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعيّن البعض من جهة مرجعيّة الضمير بقرينةٍ أن يتعيّن إرادة البعض من جهة حكم العامّ الثابت له بنفسه، لأنّ الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العامّ، ولا علاقة بينهما. فلا يكون عود الضمير على بعض العامّ من القرائن الّتي تصرف ظهورَء

---

(١) قاله القاضي عبدالجبّار واختاره جماعة من المعتزلة والأشاعرة، نهاية الوصول: الورقة: ٧٥

(٢) اختاره العلّامة في نهاية الوصول.

(٣) هو مذهب السيّد المرتضى وأبي الحسين البصري والجويني وفخرالدين الرازي، ـ كما في المصدر المتقدّم ـ واختاره المحقّق في معارج الأُصول: ص ١٠٠.

عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثمّ قال: «وهم يجوز تقليدهم» وأُريد من ذلك «العدول» بقرينةٍ، فإنّه واضح في هذا المثال أنّ تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأوّل بذلك، بل ليس فيه إشعار به. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتّصل كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

ـ ٨ ـ

تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

قد ترد عمومات متعدّدة في كلامٍ واحد ثمّ يتعقّبها استثناء في آخرها، فيشكّ حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: ﴿**والّذين يرمون المحصَنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً واولئك هم الفاسقون * إلّا الّذين تابوا ...**﴾[1] فإنّه يُحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء، ويُحتمل أن يكون استثناءً منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ ـ ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنّه يحتاج إلى قرينة عليه[2].

٢ ـ ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الّذي يحتاج إلى الدليل[3].

---

(١) النور: ٤ و ٥.

(٢) هذا القول منسوب إلى أبي حنيفة وأصحابه، راجع قوانين الأُصول: ج ١ ص ٢٨٣.

(٣) ذهب إليه الشيخ والشافعيّة، المصدر السابق.

٣ ـ عدم ظهوره في واحد منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال. أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مجملةً لوجود ما يصلح للقرينة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها(١).

٤ ـ التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلّا الفاسقين» وبين ما إذا كان الموضوع متكرّراً ذكره لكلّ جملةٍ كالآية الكريمة المتقدّمة(٢) وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع(٣).

فإن كان من قبيل الأوّل فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأنّ الاستثناء إنّما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلّا في صدر الكلام فقط، فلابدّ من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وإن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأنّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلّاً فقد أخذ الاستثناء محلّه، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليلٍ آخر مفقودٍ بالفرض، فيُتمسّك بأصالة عمومها.

وأمّا ما قيل: «إنّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأُولى ظهور في العموم»(٤) فلاوجه له، لأنّه لمّا كان المتكلّم ـ حسب الفرض ـ قد كرّر الموضوع بالذكر واكتفى باستثناءٍ واحد، وهو يأخذ محلّه بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى

---

(١) قال به السيّد المرتضى، الذريعة إلى أُصول الشريعة ج ١ ص ٢٥٠.

(٢) لا يخفى أنّ تعدّد العمومات المتعقّبة بالاستثناء لا يخلو: من أن يكون بتعدّد خصوص موضوعاتها، أو بتعدّد خصوص محمولاتها أو بتعدّد كليهما معاً. والآية الكريمة ممّا تكرّر فيها المحمول، كما هو ظاهر. وعبارة المؤلّف ﷺ هنا غير منقّحة. وإن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيّد الخوئي ﷺ ج ٥ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣) راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٤٦، ونهاية الوصول: الورقة ٦٤.

(٤) كفاية الأُصول: ص ٢٧٤.

الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك، وإلّا كان مخلّاً ببيانه.

وهذا ـ القول الرابع ـ هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعلّه كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة الّتي تكرّر فيها الموضوع[1]. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعلّه كان ناظراً إلى الجمل الّتي لم يذكر فيها الموضوع إلّا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيّاً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

ـ ٩ ـ

تخصيص العامّ بالمفهوم

المفهوم ينقسم ـ كما تقدّم ـ إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عامّ ومفهوم أخصّ مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العامّ بالمفهوم إذا كان «مفهوماً موافقاً». مثاله: قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[2] فإنّه عامّ يشمل كلَّ عقد يقع باللغة العربيّة وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي، فقد قيل: إنّه يدلّ بالأولويّة على اعتبار العربيّة في العقد[3] لأنّه لمّا دلّ على عدم صحّة العقد بالمضارع من العربيّة، فلئن لم يصحّ من لغةٍ أُخرى فمن طريقٍ أولى. ولا شكّ أنّ مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنّه يخصّص العامّ المتقدّم، لأنّه كالنصّ أو أظهر من عموم العامّ، فيقدَّم عليه.

وأمّا التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ

---

(١) كذا، والآية المباركة تكرّر فيها المحمول، كما نبّهنا عليه.

(٢) المائدة: ١.

(٣) نسبه في التقريرات إلى المحقّق الثاني (مطارح الأنظار: ص ٢١٠) لكنّا لم نظفر به في جامع المقاصد.

لا يغني من الحقّ شيئاً﴾[١] الدالّ بعمومه على عدم اعتبار كلّ ظنّ حتّى الظنّ الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أُخرى هي: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا...﴾[٢] الدالّة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبيّن. فهل يجوز تخصيص ذلك العامّ بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العامّ ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم[٣]. وقيل بتقديم المفهوم[٤]. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً[٥]. وفصّل بعضهم تفصيلات كثيرة[٦] يطول الكلام عليها.

والسرّ في هذا الخلاف: أنّه لمّا كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوّة بحيث يبلغ درجة [قوّة][٧] ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور العامّ فيقدّم عليه، أو أنّ العامّ أقوى فهو المقدَّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحقّ أنّ المفهوم لمّا كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العامّ، والقرينة تُقدَّم على ذي القرينة وتكون مفسِّرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

---

(١) يونس: ٣٦ (٢) الحجرات: ٦.

(٣) قد ذكروا هذا القول ولم يعيّنوا قائله، راجع نهاية الوصول: الورقة ٧١، معالم الدين: ص ١٤٠، الفصول الغرويّة: ص ٢١٢.

(٤) نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، وقوّاه، معالم الدين: ص ١٤٠.

(٥) لم نظفر بمصرّح به، ذكره في التقريرات على وجه الاستشكال، راجع مطارح الأنظار: ص ٢١٠.

(٦) منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري بين ما إذا كان العموم غير آبٍ عن التخصيص فيقدّم المفهوم عليه، وما إذا كان آبياً عنه فيقدّم العموم على المفهوم، راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٥٠١ (٧) لم يرد في ط ٢.

نعم، لو فُرض أنّ العامّ كان نصّاً في العموم، فإنّه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذاتِ المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ؛ وهذا أمر آخر.

ـ ١٠ ـ

تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأوّل وهلةٍ بجواز تخصيص العامّ الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظراً إلى أنّ الكتاب المقدّس إنّما هو وحي منزل من الله تعالى لا ريب فيه، والخبر ظنّيٌّ يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدّم على الكتاب؟ ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصّصاً للعامّ القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار الّتي بأيدينا في المجاميع إلّا وهو مخالف لعامّ أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحلّ[1] ونحوها. بل على الظاهر أنّ مسألة تقديم الخبر الخاصّ على الآية القرآنيّة العامّة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السرّ في ذلك مع ما قلناه؟

نقول: لا ريب في أنّ القرآن الكريم ـ وإن كان قطعيّ السند ـ فيه متشابه ومحكم ـ نصّ على ذلك القرآن نفسُه[2] ـ والمحكم نصّ وظاهر، والظاهر منه عامّ ومطلق. كما لا ريب أيضاً في أنّه ورد في كلام النبيّ والأئمّة ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ما يخصّص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيّد كثيراً من مطلقاته وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعيّ لا يشكّ فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك. وإن كان غير قطعي

(١) المائدة: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧. (٢) آل عمران: ٧.

الصدور ـ وقد قام الدليل القطعي على أنّه حجّة شرعاً، لأنّه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخصّ من عموم الآية القرآنيّة ـ فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذّب راويه وبين أن نتصرّف بظاهر القرآن، لأنّه لا يمكن التصرّف بمضمون الخبر لأنّه نصّ أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنّه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران ـ في الحقيقة ـ بين مخالفة الظنّ بصدق الخبر وبين مخالفة الظنّ بعموم الآية. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجّية الخبر وبين طرح أصالة العموم. فأيّ الدليلين أولى بالطرح؟ وأيّهما أولى: التقديم؟

فنقول: لا شكّ أنّ الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرّف في ظاهر الكتاب، لأنّه بدلالته ناظر ومفسّر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنّه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجّية الخبر لأنّه لا علاقة له فيه من هذه الجهة ـ حسب الفرض ـ حتّى يكون ناظراً إليه ومفسّراً له. فالخبر لسانه لسان المبيّن للكتاب، فيقدَّم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجّية الخبر حتّى يقدَّم عليه.

وإن شئت فقل: إنّ الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة ـ وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي ـ مقدَّم على الأصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

ـ ١١ ـ

الدوران بين التخصيص والنسخ

اعلم أنّ العامّ والخاصّ المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما أو الجهل بهما معاً. فقد يقال في بعض

الأحوال بتعيين أن يكون الخاصّ ناسخاً للعامّ أو منسوخاً له، أو مخصّصاً إيّاه. وقد يقع الشكّ في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول:

إنّ الخاصّ والعامّ من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإمّا أن يكون معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثمّ المعلوم تأريخهما: إمّا أن يُعلم تقارنهما عرفاً، أو يُعلم تقدّم العامّ، أو يُعلم تأخّر العامّ. فتكون الصور خمساً:

الصورة الأُولى:

إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنّه لا مجال لتوهّم النسخ فيها.

الصورة الثانية:

إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدّم العامّ، فهذه على صورتين:

١ ـ أن يكون ورود الخاصّ قبل العمل بالعامّ. والظاهر أنّه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، إمّا لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل[1] وإمّا لأنّ الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ ـ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعامّ. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي الّتي وقع فيها الكلام في أنّ الخاصّ يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً ولو في بعض الحالات؟ ومع الجواز يتكلّم حينئذٍ في أنّ الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

---

(١) قاله المعتزلة وبعض أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧٦، ونهاية الوصول: الورقة: ١٠٠.

فالّذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاصّ ناسخاً فهو ناظر إلى أنّ العامّ لمّا ورد وحلّ وقتُ العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاصّ عن وقت العمل لو كان مخصِّصاً ومبيِّناً لعموم العامّ يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأنّ فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرِّر. فوجب أن يكون ناسخاً للعامّ، والعامّ باقٍ على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاصّ، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاصّ.

وأمّا من ذهب إلى جواز كونه مخصِّصاً، فلعلّه ناظر إلى أنّ العامّ يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهريّ صوريّ لمصلحةٍ اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقيّة، أو مصلحة التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في بيان أحكام الشريعة، مع أنّ الحكم الواقعي ـ التابع للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة ـ إنّما هو على طبق الخاصّ، فإذا جاء الخاصّ يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيِّناً للعامّ ومخصِّصاً له. وأمّا الحكم العامّ الّذي ثبت أوّلاً ظاهراً وصورةً إن كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنّه إنّما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العامّ وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة، فإن ثبت ذلك كان الخاصّ مخصِّصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً.

وإن ثبت أنّه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، فلا شكّ في أنّه يتعيّن كون الخاصّ ناسخاً له.

وأمّا لو دار الأمر بينهما إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيّهما أرجح في الحمل؟ فنقول: **الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.**

والوجه فيه: أنّ أصالة العموم بما هي لا تُثبت أكثر من أنّ ما يظهر من العامّ هو المراد الجدّي للمتكلّم، ولا شكّ أنّ الحكم الصوري الّذي نُسمّيه بـ«الحكم الظاهري» كالواقع مرادٌ جدّي للمتكلّم، لأنّه مقصود بالتفهيم. فالعامّ ليس ظاهراً إلّا في أنّ المراد الجدّي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعيّاً أو صوريّاً. أمّا أنّ الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتّى يثبت بأصالة العموم، لاسيّما أنّ المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجرَّدة عن قرائن التخصيص ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتّى اشتهر القول بأنّه «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ» كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أنّ الحكم واقعي حتّى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العامّ على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: إنّ الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ وإن كان كلّ منهما ممكناً.

الصورة الثالثة:

إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدّم الخاصّ، فهذه أيضاً على صورتين:

١ ـ أن يرد العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاصّ مخصِّصاً.

٢ ـ أن يرد بعد وقت العمل بالخاصّ، فلا مجال لتوهّم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ولا قبح فيه أصلاً. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ[1]. ولعلّ نظر هذا القائل إلى أنّ أصالة العموم جارية،

---

(١) نسبه في معارج الأُصول ص ٩٨ إلى الشيخ، وفي معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، وصرّح به ابن زهرة في الغنية: ج ٢ ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

ولا مانع منها إلّا احتمال أن يكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً وقرينة على العامّ، ولكن أيضاً يُحتمل أن يكون منسوخاً بالعامّ، فلا يحرز أنّه من باب القرينة. ولا شكّ أنّ الخاصّ المنفصل إنّما يقدَّم على العامّ لأنّه أقوى الحجّتين وقرينة عليه، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاصّ المنفصل أقوى في الظهور من العامّ.

قلت: الأصوب أن يُحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدّم: من أنّ العامّ لا يدلّ على أكثر من أنّ المراد جِدّيٌّ، ولا يدلّ في نفسه على أنّ الحكم واقعيٌّ تابعٌ للمصالح الواقعيّة الثابتة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، وإنّما يكون العامّ ناسخاً للخاصّ إذا كانت دلالته على هذا النحو، وإلّا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. وأمّا احتمال النسخ فلا يقلِّل من ظهور الخاصّ في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجّيّته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجه عن كونه صالحاً لتخصيص العامّ، فيقدَّم عليه، لأنّه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إنّ العامّ اللاحق للخاصّ لا ينعقد له ظهور في العموم إلّا بدويّاً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاصّ، لجواز أن يعتمد المتكلّم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصِّص السابق كالمخصِّص المتّصل أو كالقرينة الحاليّة، فلا يكون العامّ ظاهراً في العموم حتّى يتوهّم أنّه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

الصورتان: الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولي التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنّه يُعلم الحال فيهما ممّا تقدّم، فيُحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهّم النسخ، لاسيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

❊ ❊ ❊

الباب السادس

المطلق والمقيّد

وفيه ستّ مسائل:

المسألة الأُولى

معنى المطلق والمقيّد

عرّفوا المطلق بأنّه «مادلّ على معنىً شائعٍ في جنسه» ويقابله المقيَّد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدّة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها ما دام أنّ الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الّذي وُضع له اللفظ، لأنّه من التعاريف اللفظيّة.

والظاهر أنّه ليس للأُصوليّين اصطلاح خاصّ في لفظي «المطلق» و«المقيَّد» بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة. فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابلَ الملكة وعدمها، والملكة: التقييد، والإطلاق: عدمها. وقد تقدّم (ص ١١٧).

غاية الأمر: أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه وما يليق به. فإذا نُسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ ـ كما هو المقصود في المقام ـ فإنّما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للّفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ «المطلق» نستطيع أن نأخذ صورة تقريبيّة لمعناه، فمثلاً عندما نعرف أنّ العَلَم الشخصي والمعرَّف بلام العهد لا يسمّيان مطلقين باعتبار معناهما ـ لأنّه لا شيوع ولا إرسال في شخص معيَّن ـ لا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى العَلَمُ الشخصي مطلقاً، فإنّه

إذا قال الآمر: «أكرم محمّداً» وعرفنا أنّ لمحمّد أحوالاً مختلفة ولم يقيّد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أنّ لفظ «محمّد» هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصحّ أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال وإن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذاً للأعلام الشخصيّة والمعرّف بلام العهد إطلاق، فلا يختصّ المطلق بـ«ما له معنىً شايعٌ في جنسه» كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عندما نعرف أنّ العامّ لا يُسمّى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظنّ أنّه لا يجوز أن يُسمّى مطلقاً أبداً، لأنّا نعرف أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى أفراده، أمّا بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة، فإنّه لا مضايقة في أن نُسمّيه مطلقاً. إذاً لا مانع من شمول تعريف المطلق ـ المتقدّم ـ وهو «ما دلّ على معنىً شايعٍ في جنسه» للعامّ باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو «شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله» ولكن لاعلى أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي وإلّا كان الكلام عامّاً لا مطلقاً.

المسألة الثانية

الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد. فيتبع الإطلاقُ التقييدَ في الإمكان، أي أنّه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنّه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلّم في موردٍ لا يصحّ التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيّداً، وإن كان في الواقع

أنّ المتكلّم لابدّ أن يريد أحدهما. وقد تقدّم مثاله في بحث التوصّلي والتعبّدي (ص ١٢١) إذ قلنا: إنّ امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة

الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختصّ بالمفردات ـ كما يظهر من كلمات الأُصوليّين ـ إذ مثّلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضاً كإطلاق صيغة «افعل» الّذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعييني والنفسي، فإنّ الإطلاق فيها إنّما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطيّة في استفادة الانحصار في الشرط.

ولكن محلّ البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة. ولعلّ عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلّي لمطلقاتها، وإن كان الأصحّ أنّ بحث مقدّمات الحكمة يشملها. وقد بُحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة «افعل» والجملة الشرطيّة ونحوها.

المسألة الرابعة

هل الإطلاق بالوضع؟

لاشكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال ـ كما تقدّمت الإشارة إليه[1] ـ ليس بالوضع، بل إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة.

(١) تقدّمت في ص ٢٢٥.

وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها ـ أيضاً ـ ليس بالوضع بل بمقدّمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه.

وإنّما الّذي وقع فيه البحث هو أنّ الإطلاق في أسماء الأجناس وماشابهها هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ أي أنّ أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة على وجهٍ يكون الإرسال ـ أي الإطلاق ـ مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نُسب إلى المشهور من القدماء[١] قبل سلطان العلماء ـ أو أنّها موضوعة لنفس المعاني بما هي والإطلاق يستفاد من دالّ آخر، وهو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمة متوفّرة فيه؟ وهذا القول الثاني أوّل من صرّح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأُصول[٢] وتبعه جميع من تأخّر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأوّل يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وعلى القول الثاني يكون حقيقة.

والحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إنّ نسبة القول الأوّل إلى المشهور مشكوك فيها[٣]. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أُمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب* وبها تكشف للطالب ماوقع

---

(١) لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحاً، والنسبة مشكوك فيها، كما يأتي.

(٢) لم نجد التصريح به في كلامه، راجع الحاشية: ص ٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: «فلأنّه جمع بين الدليلين ...».

(٣) قاله المحقّق الخراساني بلفظ «إلّا أنّ الكلام في صدق النسبة» راجع كفاية الأُصول: ص ٢٨٦.

(*) وقد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة الّتي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار ونعتقد أنّ الطالب المبتدئ الّذي ينتهي إلى هنا يكون على استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث. واضطرارنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسّة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث الّتي قد ترد عليه فيما يأتي.

للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر. وهذه الأُمور الّتي ينبغي بيانها هي كما يلي:

١ ـ اعتبارات الماهيّة:

المشهور أنّ للماهيّة ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكمٍ مّا كوجوب العتق، وهي:

١ ـ أن تُعتبر الماهيّة مشروطة بذلك الأمر الخارج. وتُسمّى حينئذٍ «الماهيّة بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢ ـ أن تُعتبر مشروطة بعدمه. وتُسمّى «الماهيّة بشرط لا»(*) كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره، فأُخذ «عدم العصيان» قيداً في موضوع الحكم.

٣ ـ ألّا تُعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتُسمّى «الماهيّة لا بشرط» كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حرّاً مثلاً، فإنّ الحرّيّة غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لأنّ الإنسان بالنظر إلى الحرّيّة في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرّية ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

ويُسمّى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرط القسمي» في قبال «اللابشرط المقسمي» الآتي ذكره. وإنّما سُمّي «قسميّاً» لأنّه قسم في مقابل القسمين الأوّليين، أي «البشرط شيء» و «البشرط لا». وهذا ظاهر لا بحث فيه.

(*) وقد تقال: «الماهيّة بشرط لا شيء» ويقصدون بذلك الماهيّة المجرّدة على وجهٍ يكون كلّ ما يقارنها يعتبر زائداً عليها.

ثمّ إنّ لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ ـ قولهم: «الماهيّة المهملة».

٢ ـ قولهم: «الماهيّة لا بشرط مقسمي».

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

والّذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنّهما اصطلاحان لمعنىً واحد، كما هو ظاهر «كفاية الأُصول»[١] تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلّاء[٢].

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنّه من المتسالم عليه الّذي لااختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

الأوّل: أنّ المقصود من «الماهيّة المهملة»: الماهيّة من حيث هي، أي نفس الماهيّة بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتيّاتها.

الثاني: أنّ المقصود من الماهيّة «لا بشرط مقسمي»: الماهيّة المأخوذة لا بشرط الّتي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، وهي ـ أي الاعتبارات الثلاثة ـ الماهيّة بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سُمّي «مقسماً».

وإذا ظهر ذلك، فلا يصحّ أن يدّعى أنّ الماهيّة بما هي تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة؛ وذلك لأنّ الماهيّة لا تخلو من حالتين: وهما

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) المراد به الفيلسوف المتألّه المحقّق السبزواري، راجع شرح منظومته: ص ٢١ ـ ٢٢.

أن يُنظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن يُنظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأُولى تُسمّى «الماهيّة المهملة» كما هو مسلَّم. وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأُولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها ولا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه. لأنّ الماهيّة من حيث هي ـ كما اتّضح ـ معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسةً إلى الغير.

على أنّ اعتبار الماهيّة غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقلّ في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنيّة أُخرى مستقلّة، والمقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه، ولا يُعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، وإلّا كان قسيماً لها لا مقسماً.

وعليه، فنحن نسلّم أنّ الماهيّة المهملة معناها اعتبارها «لا بشرط» ولكن ليس هو المصطلح عليه بـ «اللابشرط المقسمي» فإنّ لهم في «لا بشرط» ـ على هذا ـ ثلاثة اصطلاحات:

١ ـ لا بشرط أيّ شيءٍ خارجٍ عن الماهيّة وذاتيّاتها، وهي الماهيّة بما هي هي الّتي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتيّاتها، وهي الماهيّة المهملة.

٢ ـ لا بشرط مقسميّ، وهو الماهيّة الّتي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، أي الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. والمقصود بلابشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار «البشرط شيء» واعتبار «البشرط لا» واعتبار «اللابشرط» لا أنّ المراد بلابشرط هنا، لابشرط مطلقاً من كلّ قيد وحيثيّة. وليس هذا اعتباراً ذهنيّاً في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن

إلّا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعيّن له مستقلّ غير تعيّناتها، وإلّا لما كان مقسماً.

٣ ـ لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتّضح أنّ «الماهيّة المهملة» شيء، و «اللابشرط المقسمي» شيء آخر. كما اتّضح أيضاً أنّ الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهيّة على وجهٍ يثبت حكم للماهيّة باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

٢ ـ اعتبار الماهيّة عند الحكم عليها:

واعلم أنّ الماهيّة إذا حكم عليها، فإمّا أن يحكم عليها بذاتيّاتها، وإمّا أن يحكم عليها بأمرٍ خارجٍ عنها. ولا ثالث لهما.

وعلى الأوّل: فهو على صورتين:

١ ـ أن يكون الحكم بالحمل الأوّلي، وذلك في الحدود التامّة خاصّة.

٢ ـ أن يكون بالحمل الشايع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتيّاتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلتا الصورتين فإنّ النظر إلى الماهيّة مقصور على ذاتيّاتها غيرمتجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلى الثاني: فإنّه لابدّ من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقرّرها الذاتي الّذي لا ينظر فيه إلّا إلى ذاتها وذاتيّاتها. وهذا واضح، لأنّ قطع النظر عن كلّ ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمرٍ خارجٍ عن ذاتها، لأنّهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلابدّ أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل

أن يخلو الواقع من أحدها ـ كما تقدّم ـ. ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدّم أنّه ليس هو تعيّناً مستقلّاً في قبال تلك التعيّنات، بل هو مقسم لها.

ثمّ إنّ هذا الغير ـ أي الأمر الخارج عن ذاتها ـ الّذي لوحظت الماهيّة مقيسة إليه لا يخلو: إمّا أن يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعيّن أن تؤخذ الماهيّة بالقياس إليه لابشرط قسمي، لعدم صحّة الاعتبارين الآخرين:

أمّا أخذها بشرط شيء ـ أي بشرط المحمول ـ فلا يصحّ ذلك دائماً، لأنّه يلزم أن تكون القضيّة ضروريّة دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أنّ أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدّمه على نفسه، وهو مستحيل، إلّا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» فإنّهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

وأمّا أخذها بشرط لا ـ أي بشرط عدم المحمول ـ فلا يصحّ، لأنّه يلزم التناقض، فإنّ الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهيّة حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لابشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أي لابشرط وجودها ولابشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

ولكن قد يستشكل في كلّ ذلك بأنّ هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات

ذهنيّة، لا موطن لها إلّا الذهن. فلو تقيّدت الماهيّة بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيّة عدا حمل الذاتيّات الّتي قد اعتبرت فيها الماهيّة من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، مع أنّها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثال، لأنّ ماهو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجهٍ يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فإنّ الموضوع في كلّ تلك القضايا هو ذات الماهيّة المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أنّ الموضوع في «بشرط شيءٍ» الماهيّةُ المقترنةُ بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي «بشرط لا» الماهيّة المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي «لا بشرط» الماهيّة غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، وإلّا لكانت الماهيّة معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصحّحة لموضوعيّة الموضوع على الوجه اللازم الّذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنّها مأخوذة قيداً فيه حتّى تكون جميع القضايا ذهنيّة. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيّات أيضاً قضيّة ذهنيّة، لأنّ اعتبار الماهيّة من حيث هي أيضاً اعتبار ذهنيّ.

وممّا يقرّب ما قلناه: من كون الاعتبار مصحّحاً لموضوعيّة الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنّه لابدّ منه عند الحكم بشيءٍ، أنّ كلّ موضوع ومحمول لابدّ من تصوّره في مقام الحمل وإلّا لاستحال الحمل. ولكن هذه اللابدّية لا تجعل التصوّر قيداً للموضوع أو المحمول. وإنّما التصوّر هو المصحّح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لابدّ من تصوّر اللفظ والمعنى. ولكن التصوّر ليس قيداً للّفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاًّ بما هو متصوّر في الذهن وإن كانت دلالته في ظرف التصوّر، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصوّر وان كانت مدلوليّته في ظرف تصوّره. ويستحيل أن يكون التصوّر قيداً للّفظ أو المعنى؛ ومع ذلك لا يصحّ الاستعمال بدونه، فالتصوّر مقوّم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للّفظ. وكذلك هو مقوّم للحمل ومصحّح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتّضح ما نحن بصدد بيانه، وهو أنّه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كلّ ماعداه، لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلابدّ أن يلاحظ المعنى حينئذٍ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ «بشرط شيء» وقد يؤخذ «بشرط لا» وقد يؤخذ «لا بشرط». ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهنيّ، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لابما هو معتبر، والاعتبار مصحّح للوضع.

٣ـ الأقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق: إنّ المعروف عن قدماء الأصحاب أنّهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجهٍ يكون الإطلاق قيداً للموضوع له. فلذلك ذهبوا إلى أنّ استعماله في المقيّد مجاز. وقد صُوّر هذا القول على نحوين:

الأوّل: أنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجهٍ يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أنّ الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

وقد أُورد على هذا القول بتصويريه ـ كما تقدّم ـ بأنّه يلزم على

كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنيّاً، فتكون جميع القضايا ذهنيّة، فلو جُعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضيّة الخارجيّة أو الحقيقيّة وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذّبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: إنّ هذا الإيراد إنّما يتوجّه إذا جُعل الاعتبار قيداً في الموضوع له. أمّا لو جُعل الاعتبار مصحّحاً للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء، وأمّا المتأخّرون ابتداءاً من سلطان العلماء رحمه الله فإنّهم جميعاً اتّفقوا على أنّ الموضوع له ذات المعنى ـ لا المعنى المطلق ـ حتّى لا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنيّة ممّا أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدّمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنّيّة الّتي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١ ـ منهم من قال: إنّ الموضوع له هو الماهيّة المهملة المبهمة، أي الماهيّة من حيث هي[1].

٢ ـ ومنه من قال: إنّ الموضوع له الماهيّة المعتبرة باللابشرط المقسمي[2].

---

(١) لم نظفر به في كلام من تقدّم على المؤلّف قدس سره، لكن قال به السيّد الخوئي قدس سره على ما في المحاضرات: ج ٥ ص ٣٤٥.

(٢) قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحاً في فوائد الأُصول: ج ٢ ص ٥٧٢، لكنّا لم نجد التصريح به في حاشيته، راجع ص٤٨ ذيل قول صاحب المعالم: «فلأنّه جمع بين الدليلين ...».

٣ ـ ومنه من جعل التعبير الأوّل نفس التعبير الثاني[١].

٤ ـ ومنهم من قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى لا الماهيّة المهملة ولا الماهيّة المعتبرة باللابشرط المقسمي، ولكنّه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع لا قيداً للموضوع له[٢]. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني، إلّا أنّه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً. ولكن المنسوب إلى القدماء أنّهم يقولون: بأنّه مجاز في المقيّد، فينحصر قولهم في التصوير الأوّل على تقدير صحّة النسبة إليهم.

ويتّضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدّمتين السابقتين، فإنّه يعرف منهما:

أوّلاً: أنّ «الماهيّة بما هي هي» غير الماهيّة باعتبار اللابشرط المقسمي، لأنّ النظر فيها على الأوّل مقصور على ذاتها وذاتيّاتها، بخلافه على الثاني، إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: أنّ الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهيّة خارج عن ذاتها وذاتيّاتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهيّة بما هي هي، لأنّه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير، وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتيّاتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأوّل.

ثالثاً: أنّ «اللابشرط المقسمي» ليس اعتباراً مستقلّاً في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأنّ المفروض أنّه مقسم لها، ولا تحقّق للمقسم إلّا بتحقّق أحد أنواعه كما تقدّم، فكيف يتصوّر أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدّم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني.

---

(١) صرّح به في فوائد الأُصول: ج ٢ ص ٥٧٢.

(٢) لم نعثر على قائله بالقيد المذكور.

فتعيّن القول الرابع، وهو أنّ الموضوع له ذات المعنى، ولكنّه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا اختلاف. ويقع التصالح بين القدماء والمتأخّرين إذا لم يثبت عن القدماء أنّهم يقولون أنّه مجاز في المقيَّد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أنّ ذات المعنى لمّا أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظٍ له، فمعناه: أنّه قد لاحظه مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهيّة. وإذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لابدّ أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي، لأنّ هذا اللحاظ والاعتبار الذهني ـ كما تقدّم ـ صِرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحّح للموضوع له. وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأيّ اعتبارٍ كان مادام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هوهو، ويجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنيّاً إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لأنّه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر. كما أنّ استعماله في المقيّد لا يكون مجازاً لما تقدّم أنّه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة الّتي منها اعتباره بشرط شيء، وهو المقيَّد.

المسألة الخامسة

مقدّمات الحكمة

لمّا ثبت أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلابدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصّة، أو قرينة عامّة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الاطلاق.

وهذه القرينة العامّة إنّما تحصل إذا توفّرت جملة مقدّمات تُسمّى «مقدّمات الحكمة» والمعروف أنّها ثلاث:

الأُولى: إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلّق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمة إلّا بعد فرض تعلّق الحكم به، كما في باب قصد القربة، فإنّه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدّم في بحث التعبّدي والتوصّلي[1]. وهذا واضح.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متّصلة ولا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتّصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلّا في المقيّد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنّه يسقط عن الحجّية، لقيام القرينة المقدّمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدويّاً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاصّ المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلّم، بل الدلالة التصديقيّة إنّما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال إمّا رأساً أو لأنّه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد

---

(١) راجع ص ١١٧.

الإطلاق ـ وسيأتي مثاله ـ فإنّه في كلّ ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

أمّا في مقام التشريع ـ بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرّد تشريعه ـ فيجوز ألّا يبيّن تمام مراده، مع أنّ الحكم في الواقع مقيّد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل، فلا يحرز أنّ المتكلّم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلّم في مقام الإهمال رأساً، فإنّه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أيّ مرام.

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: ﴿فكلوا ممّا أمسكن﴾[1] الوارد في مقام بيان حلّ صيد الكلاب المعلَّمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنّها تتنجّس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شُكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال، فإنّ الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلّم على أنّه ملتفت غير غافل وجادّ غير هازل عند الشكّ في ذلك، كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والإيهام.

وإذا تمّت هذه المقدّمات الثلاث، فإنّ الكلام المجرّد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق وكاشفاً عن أنّ المتكلّم لا يريد المقيّد، وإلّا لو كان قد أراده واقعاً لكان عليه البيان، والمفروض: أنّه حكيم ملتفت جادّ غير هازل وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبيّن

---

(١) المائدة: ٤.

ولم يقيّد كلامه فيُعلم أنّه أراد الإطلاق وإلّا لكان مخلّاً بغرضه.

فاتّضح من ذلك أنّ كلّ كلامٍ صالحٍ للتقييد ولم يقيّده المتكلّم مع كونه حكيماً ملتفتاً جادّاً وفي مقام البيان والتفهيم، فإنّه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجّة على المتكلّم والسامع.

تنبيهان:

القدر المتيقّن في مقام التخاطب:

الأوّل: إنّ الشيخ المحقّق صاحب الكفاية ﴿قُدِّسَ سِرُّه﴾ أضاف إلى مقدّمات الحكمة مقدّمة أُخرى غير ما تقدّم، وهي ألّا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب والمحاورة، وإن كان لا يضرّ وجود القدر المتيقّن خارجاً في التمسّك بالإطلاق[1]. ومرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظيّة على التقييد، فلا ينعقد للّفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إنّ كون المتكلّم في مقام البيان يتصوّر على نحوين:

١ ـ أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلّم يتوقّف على أن يبيّن للمخاطب ويُفهمه ما هو تمام الموضوع وأنّ ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ ـ أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً . ولو لم يفهم المخاطب أنّه تمام الموضوع، فليس له غرض إلّا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتّى يحصل من المكلّف الامتثال وإن لم يفهم المكلّف تفصيل الموضوع بحدوده.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٨٧.

فإن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الأوّل، فلاشكّ في أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة لا يضرّ في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسّك بالإطلاق، لأنّه لو كان القدر المتيقّن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وتركُ البيان اتّكالاً على وجود القدر المتيقّن إخلال بالغرض، لأنّه لا يكون مجرّد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

وإن كان المتكلّم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنّه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً مادام أنّه ليس له غرض إلّا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلّف ويمتثل في الموضوع الواقعي، لأنّه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة. ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أنّ الّذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعمّ منه ومن غيره.

مثلاً، لو قال المولى: «اشتر اللحم» وكان القدر المتيقّن في مقام المحاورة هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فإنّ وجود هذا القدر المتيقّن كافٍ لانبعاث المكلّف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أنّ المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقّن لتحقيق غرضه ولبيانه، ولايحتاج إلى أن يبيّن أنّه تمام الموضوع.

أمّا لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلّف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقّن، وإلّا لكان مخلّاً بغرضه، فإذا لم يبيّن وأطلق الكلام، استكشف أنّ تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقّن وغيره.

إذا عُرف هذا التقرير، فينبغي أن نبحث عمّا ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنّه على النحو الأوّل أو الثاني؟

والّذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية: أنّه لا ينبغي من الآمر أكثر من النحو الثاني، نظراً إلى أنّه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنّه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظنّ المكلّف أنّ القدر المتيقّن هو تمام الموضوع وأنّ المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فإنّ المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبيّن أنّ المطلق هو تمام موضوعه، وإلّا كان مخلّاً بغرضه.

ومن هذا ينتج: أنّه إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبيّن أنّه تمام الموضوع، فإنّه يُعرف منه أنّ موضوعه هو القدر المتيقّن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني رحمه الله ـ على ما يظهر من التقريرات ـ لم يرتضه[1].

والأقرب إلى الصحّة ما في الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

الانصراف:

التنبيه الثاني: اشتهر أنّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسّك بالإطلاق، وإن تمّت مقدّمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمّم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصّة.

والحقّ أن يقال: إنّ انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أنّ نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد لكثرة استعماله فيه وشيوع

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٢ ص ٥٧٥.

إرادته منه، فلا شكّ في أنّه حينئذٍ لا مجال للتمسّك بالإطلاق، لأنّ هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتّى يتمسّك بأصالة الإطلاق الّتي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأمّا إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجيّة له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون للّفظ تأثير في هذا الانصراف، ـ كانصراف الذهن من لفظ «الماء» في العراق مثلاً إلى ماء دجلة أو الفرات ـ فالحقّ أنّه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق، لأنّ هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ؛ ولذا يُسمّى هذا الانصراف باسم «الانصراف البدوي» لزواله عند التأمّل ومراجعة الذهن.

وهذا كلّه واضح لاريب فيه. وإنّما الشأن في تشخيص الانصراف أنّه من أيّ النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبّت! وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنّه من أيّ نوعٍ.

فعلى الفقيه أن يتثبّت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوقٍ عالٍ وسليقةٍ مستقيمة. وقلّما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهيّة عن انصرافات تُدّعى. وهنا تظهر قيمة التضلّع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلّتها.

ألاترى أنّ المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شكّ فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح

بخصوص باطن اليد. ولكن قد يُشكّ في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ، فإنّه غير بعيد أنّه ناشئٌ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنّه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ؛ ولذا أنّ جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذّر المسح بباطنها تمسّكاً بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسّك بالإطلاق لو كان للّفظ ظهور في المقيّد. وأمّا عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعلّه للاحتياط، إذ أنّ المسح بالباطن هو القدر المتيقّن، والمفروض حصول الشكّ في كون هذا الانصراف بدويّاً فلا يطمئنّ كلّ الاطمئنان بالتمسّك بالإطلاق عند الاختيار. وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة

المطلق والمقيّد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيّد: أنّ التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيّد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أي أنّهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلاً: «اشرب لبناً» ثمّ يقول: «اشرب لبناً حُلواً» وظاهر الثاني تعيين شرب الحُلو منه. وظاهر الأوّل جواز شرب غير الحُلو حسب إطلاقه.

وإنّما يتحقّق التنافي بين المطلق والمقيّد إذا كان التكليف فيهما واحداً ـ كالمثال المتقدّم ـ فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلّقاً على شيءٍ وفي الآخر معلّقاً على شيءٍ آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: «إذا أكلت فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً». وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزاميّاً وفي المقيّد على نحو الاستحباب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنّه لا ينافيه رجحان الحُلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فُهم

من التكليف في المقيّد أنّه تكليف في وجودٍ ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأوّل، كما إذا فُهم في المقيّد في المثال طلب شرب اللبن الحُلو ثانياً بعد شرب لبنٍ مّا.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيّد متنافيان سواء تقدّم أو تأخّر، وسواء كان مجيء المتأخّر بعد وقت العمل بالمتقدّم أو قبله. فإنّه لابدّ من الجمع بينهما إمّا بالتصرّف في ظهور المطلق فيحمل على المقيّد، أو بالتصرف في المقيّد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنّه أيّ التصرّفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإنّ المطلق والمقيّد إمّا أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإمّا أن يكونا متّفقين.

الأوّل: أن يكونا مختلفين، فلاشكّ حينئذٍ في حمل المطلق على المقيّد، لأنّ المقيّد يكون قرينة على المطلق. فإذا قال: «اشرب اللبن» ثمّ قال: «لا تشرب اللبن الحامض» فإنّه يفهم منه أنّ المطلوب هو شرب اللبن الحُلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدليّاً. نحو قوله: «أعتق رقبة» وبين أن يكون شموليّاً مثل قوله: «في الغنم زكاة» المقيّد بقوله: «ليس في الغنم المعلوفة زكاة».

الثاني: أن يكونا متّفقين، وله مقامان: المقام الأوّل أن يكون الإطلاق بدليّاً، والمقام الثاني أن يكون شموليّاً.

فإن كان الإطلاق بدليّاً، فإنّ الأمر فيه يدور بين التصرّف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد، وبين التصرّف في ظاهر المقيّد. والمعروف أنّ التصرّف الأوّل هو الأولى، لأنّه لو كانا مثبتين مثل قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ المقيّد ظاهر في أنّ الأمر فيه للوجوب التعييني. فالتصرّف فيه

إمّا بحمله على الاستحباب ـ أي أنّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنّها أفضل الأفراد ـ أو بحمله على الوجوب التخييري، أي أنّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنّها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصيّة فيها حتّى خصوصيّة الأفضليّة.

وهذان التصرّفان وإن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيّد في الوجوب التعييني مقدّم على ظهور المطلق في إطلاقه، لأنّ المقيّد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعلّ المتكلّم اعتمد عليه في بيان مرامه ولو في وقت آخر، لاسيّما مع احتمال أنّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متّصلة غابت عنّا، فيكون المقيّد كاشفاً عنها.

وإن كان الإطلاق شموليّاً، مثل قوله:«في الغنم زكاة» وقوله:«في الغنم السائمة زكاة» فلا تتحقّق المنافاة بينهما حتّى يجب التصرّف في أحدهما، لأنّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة إلّا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم، وقد عرفت أنّه لا مفهوم للوصف[1]. وعليه، فلا منافاة بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

* * *

(١) راجع ص ١٧١.

الباب السابع

المجملُ والمبيّن

وفيه مسائل:

ـ ١ ـ

معنى المجمل والمبيّن

عرّفوا المجمل اصطلاحاً بـ «أنّه مالم تتّضح دلالته» ويقابله المبيّن. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوهٍ لاطائل في ذكرها.

والمقصود من المجمل على كلّ حال: ما جُهل فيه مراد المتكلّم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جُهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً. ومرجع ذلك إلى أنّ المجمل هو اللفظ أو الفعل الّذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبيّن ما كان له ظاهر يدلّ على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظنّ أو اليقين، فالمبيّن يشمل الظاهر والنصّ معاً.

ومن هذا البيان نعرف: أنّ المجمل يشمل اللفظ والفعل واصطلاحاً. وإن قيل: إنّ المجمل اصطلاحاً مختصّ بالألفاظ ومن باب التسامح يُطلق على الفعل[1]. ومعنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه، كما لو توضّأ الإمامعليه‌السلام ـ مثلاً ـ بحضور واحد يتّقى منه أو يحتمل أنّه يتّقيه، فيحتمل أنّ وضوءه وقع على وجه التقيّة فلا يُستكشف مشروعيّة الوضوء على الكيفيّة الّتي وقع عليها، ويحتمل أنّه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيُستكشف منه مشروعيّته. ومثل ما إذا فعل الإمام شيئاً في

---

(١) احتمله في الفصول الغرويّة: ص ٢٢٤.

الصلاة كجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ فلا يُدرى أنّ فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً. وإن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيّناً.

وأمّا اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذّر إحصاؤها* فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه، كلفظ «عين» وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائبة. و«المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الّذي هو من نوع «مغالطة المماراة»[١] مثل قول القائل لمّا سُئل عن فضل أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال:«من بنته في بيته»[٢] وكقول عقيل: «أمرني معاوية أن أسبّ عليّاً، ألا فالعنوه!»[٣].

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله:

وما مثلُه في الناس إلّا مملّكا أبو أُمّه حيّ أبوه يقاربه

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: ﴿محمّد رسول الله والّذين معه أشدّاء على الكفّار...﴾ الآية[٤] فإنّ هذا الوصف في الآية يدلّ على عدالة جميع من كان مع النبيّ من أصحابه. إلّا أنّ ذيل الآية ﴿وعد الله الّذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾ صالح لأن يكون قرينة على أنّ المراد بجملة ﴿والّذين معه﴾ بعضهم لاجميعهم، فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

(*) راجع بحث المغالطات اللفظيّة من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلّف ص ٤٨٣ تجد مايعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

(١) راجع المنطق للمؤلّف رحمه الله: ص ٤٨٦.

(٢) القائل هو ابن الجوزي كما في الكنى والألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.

(٣) راجع العقد الفريد: ج ٤ ص ٣١. (٤) الفتح: ٢٩.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلّم في مقام الإهمال والإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال ممّا لافائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

ثمّ اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص مبيّناً عند شخصٍ آخر. ثمّ المبيّن قد يكون في نفسه مبيّناً، وقد يكون مبيّناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

ـ ٢ ـ

المواضع الّتي وقع الشكّ في إجمالها

لكلّ من المجمل والمبيّن أمثلة من الآيات والروايات. والكلام العربي لاحصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. إلّا أنّ بعض المواضع قد وقع الشكّ في كونها مجملة أو مبيّنة، والمتعارف عند الأُصوليّين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتّباعاً لهم. ولا تخلو من فائدة للطلّاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[١].

فقد ذهب جماعة إلى أنّ هذه الآية من المجمل المتشابه[٢] إمّا من جهة لفظ «القطع» باعتبار أنّه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكّين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. وإمّا من جهة لفظ «اليد» باعتبار أنّ «اليد» تطلق على العضو المعروف كلّه، وعلى الكفّ إلى أُصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: «تناولت بيدي» وإنّما تناول بالكفّ بل بالأنامل فقط.

والحقّ أنّها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأنّ المتبادر من

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) منهم السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٣٥٠، والشيخ في العدّة: ج ١ ص ٤١٢.

لفظ «القطع» هو الإبانة والفصل، وإذا أُطلق على الجرح فباعتبار أنّه أبان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ «اليد» عند وجود القرينة، لا أنّ «القطع» استعمل في مفهوم «الجرح» فيكون المراد في المثال من «اليد» بعضها، كما تقول: «تناولت بيدي» وفي الحقيقة إنّما تناولت ببعضها.

وأمّا من ناحية «اليد» فإنّ الظاهر أنّ اللفظ لو خُلّي ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنّه غير مراد يقيناً في الآية، فيتردّد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق، لأنّه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، وإن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام[1] الكاشفة عن إرادة القطع من أُصول الأصابع.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2] وأمثاله من المركّبات الّتي تشتمل على كلمة «لا» الّتي لنفي الجنس، نحو «لا صلاة إلّا بطهور»[3] و«لا بيع إلّا في ملك»[4] و«لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد»[5] و«لا غيبة لفاسق»[6] و«لا جماعة في نافلة»[7] ونحو ذلك.

فإنّ النفي في مثل هذه المركّبات موجّه ظاهراً لنفس الماهيّة والحقيقة. وقالوا: إنّ إرادة نفي الماهيّة متعذّر فيها، فلابدّ أن يقدّر ـ بطريق المجاز ـ وصف للماهيّة هو المنفيّ حقيقة، نحو: الصحّة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولمّا كان المجاز مردّداً بين عدّة معانٍ كان

---

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ٤٨٩ الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة.

(٢) عوالي اللئالي: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ وج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ وج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥.

(٣) الوسائل: ج ١ ص ٢٥٦، الباب ٦ من أبواب الوضوء ح ١.

(٤) عوالي اللئالي: ج ٢ ص ٢٤٧ ح ١٦. (٥) دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٤٨.

(٦) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٤٣٨ ح ١٥٣.

(٧) الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ٦.

الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تُعيّن واحداً منها، فإنّ نفي الصحّة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة ... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للأعمّ فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. وأمّا إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذّر نفي الحقيقة، بل هو المتعيّن على الأكثر، فلا إجمال.

وأمّا في غير الألفاظ الشرعيّة مثل قولهم «لاعلم إلّا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً، إذ يتعذّر نفي الحقيقة[١].

أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إنّ «لا» في هذه المركّبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسمٍ وخبرٍ على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكنّ الخبر محذوف حتّى في مثل «لاغيبة لفاسق» فإنّ «الفاسق» ظرف مستقرّ متعلّق بالخبر المحذوف. وهذا الخبر المحذوف لابدّ له من قرينة، سواء كان كلمة «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافع» أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأُمور الّتي يصحّ تقديرها.

والقصد أنّه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحّة ونحوها، فإنّه لابدّ من تقدير خبرٍ محذوفٍ بقرينةٍ، وإنّما يكون مجملاً إذا تجرّد عن القرينة. ولكنّ الظاهر أنّ القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامّة في مثله، فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ «موجود» وما بمعناه من نحو لفظ «ثابت» و «متحقّق».

فإذا تعذّر تقدير هذا اللفظ العامّ لأيّ سبب كان، فإنّ هناك قرينة موجودة غالباً، وهي: «مناسبة الحكم والموضوع» فإنّها تقتضي غالباً

(١) ذكره المحقّق القمّي في تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.

تقدير لفظ خاصّ مناسب مثل «لا علم إلّا بعمل» فإنّ المفهوم منه أنّه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرّمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام»[1] لا رضاع سائغ. ومن نحو «لاجماعة في نافلة» لاجماعة مشروعة. ومن نحو «لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا» لا إقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو «لا صلاة إلّا بطهور» بناء على الوضع للأعمّ لا صلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة، بناءً على قيام الدليل على أنّ الحاقن لا تفسد صلاته ... وهكذا.

وهذه القرينة وهي قرينة «مناسبة الحكم للموضوع» لا تقع تحت ضابطة معيّنة، ولكنّها موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوقٍ سليم.

تنبيه و تحقيق:

ليس من البعيد أن يقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع «لا» الّتي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود» أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنّه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقّق حقيقة، فلابدّ حينئذ من حملها على نفي التحقّق ادّعاءً وتنزيلاً بأن ننزّل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقّع منه. يعني يدّعى أنّ الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الّذي تعلّق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل «لاعلم إلّا بعمل» معناه: أنّ العلم بلا عمل كلا علم، إذ لم تحصل الفائدة المترقّبة منه. ومثل «لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا» معناه: أنّ إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه. ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه:

---

(١) الكافي: ج ٥ ص ٤٤٣.

أنّ سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتّب آثار السهو عليه من سجودٍ أو صلاةٍ أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

وأمّا إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلّقاً بالفعل دلّ نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانيّة في الإسلام»[1] فإنّ معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنّه غير مرخّص بها. ومثل «لاغيبة لفاسق» فإنّ معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبة الفاسق. وكذلك نحو: «لا نجش في الإسلام»[2] و«لا غشّ في الإسلام»[3] و«لا عمل في الصلاة»[4] و﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ﴾[5] و«لا جماعة في نافلة» فإنّ كلّ ذلك معناه: عدم مشروعيّة هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلّقاً بعنوان يصحّ انطباقه على الحكم، فيدلّ النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: «لا حرج في الدين»[6] و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[7].

وعلى كلّ حال: فإنّ مثل هذه الجمل والمركّبات ليست مجملة في حدّ أنفسها. وقد يتّفق لها أن تكون مجملة إذا تجرّدت عن القرينة الّتي تُعيّن أنّها لنفي تحقّق الماهيّة حقيقة أو لنفيها ادّعاءً وتنزيلاً.

---

(١) البحار ٧٠: ١١٥، وفيه: ليس في أُمّتي رهبانيّة.

(٢) لم يرد فى ط ٢ .

(٣) سنن الدارمي: ج ٢ ص ٢٤٨، وفيه: لا غشّ بين المسلمين.

(٤) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، وفيه: ليس في الصلاة عمل.

(٥) البقرة: ١٩٧.

(٦) الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ وفيه: ما جعل عليكم في الدين من حرج.

(٧) الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و٥، وص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعة ح ١.

ومنها: مثل قوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أُمّهاتكم﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أُحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾[٢] ممّا أُسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها[٣] نظراً إلى أنّ إسناد التحريم والتحليل لا يصحّ إلّا إلى الأفعال الاختياريّة، أمّا الأعيان فلا معنى لتعلّق الحكم بها، بل يستحيل؛ ولذا تُسمّى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أنّ الأفعال تُسمّى متعلّقات.

وعليه، فلابدّ أن يقدّر في مثل هذه المركّبات فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصحّ أن يكون متعلّقاً للحكم. ففي مثل الآية الأُولى يقدّر كلمة «نكاح» مثلاً، وفي الثانية «أكل». وفي مثل ﴿وأنعامٌ حرّمت ظهورها﴾[٤] يقدّر ركوبها، وفي مثل ﴿النفس الّتي حرّم الله﴾[٥] يقدّر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حدّ نفسه مجملاً، فلا يُدرى فيه هل أنّ المقدّر كلّ فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصحّ تعلّق الحكم به، أو أنّ المقدّر فعل مخصوص كما قدّرناه في الأمثلة المتقدّمة؟

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن أيّة قرينة خارجيّة، هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا أنّ الإطلاق يقتضي تقدير كلّ فعل صالح للتقدير، إلّا إذا

---

(١) النساء: ٢٣. (٢) المائدة: ١.

(٣) حُكي عن أبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي وعن قوم من القدريّة، راجع مفاتيح الأُصول: ص ٢٢٧. (٤) الأنعام: ١٣٨.

(٥) الإسراء: ٣٣.

قامت قرينة خاصّة على تعيين نوع الفعل المقدّر. وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصّة، ولو قرينة «مناسبة الحكم والموضوع». ويشهد لذلك: أنّا لا نتردّد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلّا لما قلناه من وجود القرينة الخاصّة ولو «مناسبة الحكم والموضوع».

ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنّا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأوّل

ويليه الجزء الثاني في بحث الملازمات العقليّة

❊ ❊ ❊

أُصول الفقه

الجزء الثاني

مجموعة المحاضرات الّتي أُلقيت في
كلّيّة منتدى النشر بالنجف الأشرف
ابتداءً من سنة ١٣٦٠ هـ. ق

بقلم

الشيخ محمّد رضا المظفّر قدّس سرّه

المقصد الثاني

الملازمات العقليّة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيـد:

من الأدلّة على الحكم الشرعي عند الأُصوليّين الإماميّة: «العقل» إذ يذكرون أنّ الأدلّة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة أربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

وسيأتي ـ في مباحث الحجّة ـ وجه حجّية العقل. أمّا هنا فإنّما يُبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنّه حجّة، أي يُبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الّذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهذا نظير البحث في المقصد الأوّل (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور الّتي هي حجّة، وحجّيتها إنّما يُبحث عنها في مباحث الحجّة.

وتوضيح ذلك: أنّ هنا مسألتين:

١ ـ إنّه إذا حكم العقل على شيءٍ أنّه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً أو يحكم على شيءٍ أنّه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً ـ بأيّ طريق من الطرق الّتي سيأتي بيانها ـ هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي أنّه من حكم العقل هذا هل يُستكشف منه أنّ الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟

ومرجع ذلك إلى أنّ حكم العقل هذا هل هو حجّة أو لا؟ وهذا البحث

ـ كما قلنا ـ إنّما يُذكر في مباحث الحجّة، وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنّة، وإذا حصل كيف يكون حجّة.

٢ ـ إنّه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أنّ هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح[١] أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني أنّ العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها ولقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها ـ بأيّ طريق من الطرق ـ هل يدرك مع ذلك أنّها كذلك عند الشارع؟

وهذا المقصد الثاني الّذي سمّيناه «بحث الملازمات العقليّة» عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائلَ، على النحو الّذي سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ ويكون فيه تشخيص صغريات حجّية العقل المبحوث عنها[٢] في المقصد الثالث (مباحث الحجّة).

ثمّ لابدّ ـ قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل ـ من ذكر أمرين يتعلّقان بالأحكام العقليّة مقدّمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

ـ ١ ـ

أقسام الدليل العقلي*

إنّ الدليل العقلي ـ أو فقل ما يحكم به العقل الّذي يثبت به الحكم الشرعي ـ ينقسم إلى قسمين: ما يستقلّ به العقل، ومالا يستقلّ به.

---

(١) في ط الأُولى زيادة: شرعاً.

(٢) الضمير راجع إلى «حجّية» لا إلى «صغريات».

(*) قد يستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب والسنّة والإجماع. وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في مباحث الحجّة معنى الدليل والحجّة باصطلاح الأُصوليّين، وكيف يُطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع.

وبتعبير آخر نقول: إنّ الأحكام العقليّة على قسمين: مستقلّات وغير مستقلّات.

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على ألسنة الأُصوليّين ويقصدون بها المعنى الّذي سنوضحه. وإن كان قد يقولون: «إنّ هذا ما يستقلّ به العقل» ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنىً آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وإن كان ليس من المستقلّات العقليّة بالمعنى الآتي.

وعلى كلّ حال، فإنّ هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لابدّ له من علّة، لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. وعلّة العلم التصديقي لابدّ أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. وليس الاستقراء ممّا يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح. والتمثيل ليس بحجّة عندنا، لأنّه هو القياس المصطلح عليه عند الأُصوليّين الّذي هو ليس من مذهبنا.

فيتعيّن أن تكون العلّة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، وإذا كان كذلك فإنّ كلّ قياس لابدّ أن يتألّف من مقدّمتين سواء كان استثنائيّاً او اقترانيّاً.

وهاتان المقدّمتان قد تكونان معاً غير عقليّتين، فالدليل الّذي يتألّف منهما يُسمّى «دليلاً شرعيّاً» في قبال الدليل العقلي. ولا كلام لنا في هذا القسم هنا.

وقد تكون كلّ منهما أو إحداهما عقليّة، أي ممّا يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فإنّ الدليل الّذي يتألّف منهما يُسمّى «عقليّاً» وهو على قسمين:

١ ـ أن تكون المقدّمتان معاً عقليّتين كحكم العقل بحسن شيءٍ

أو قبحه ثمّ حكمه بأنّه كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الأوّل من الدليل العقلي، وهو قسم «المستقلّات العقليّة».

٢ ـ أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقليّة والأُخرى عقليّة كحكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، فهذه مقدّمة عقليّة صِرفة وينضمّ إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدّمة. وإنّما يُسمّى الدليل الّذي يتألّف منهما عقليّاً فلأجل تغليب جانب المقدّمة العقليّة. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم «غير المستقلّات العقليّة». وإنّما سُمّي بذلك، لأنّه من الواضح أنّ العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس.

ـ ٢ ـ

لماذا سُمّيت هذه المباحث بالملازمات العقليّة؟

المراد بالملازمة العقليّة هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقليّاً أو شرعيّاً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الّذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه، على ما سيأتي ذلك في مبحث «الإجزاء».

وقد يخفى على الطالب لأوّل وهلةٍ الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقليّة بالملازمات العقليّة لاسيّما فيما يتعلّق بالمستقلّات العقليّة، ولذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

١ ـ أمّا في «المستقلّات العقليّة» فيظهر بعد بيان المقدّمتين اللّتين يتألّف منهما الدليل العقلي. وهما مثلاً:

الأُولى: «العدل يحسن فعله عقلاً» وهذه قضيّة عقليّة صِرفة هي صغرى القياس، وهي من المشهورات الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء الّتي

تُسمّى «الآراء المحمودة» وهذه قضيّة تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدّمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: «كلّ ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً» وهذه قضيّة عقليّة أيضاً يستدلّ عليها بما سيأتي في محلّه، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقليّ فهي ملازمة عقليّة، وما يبحث عنه في علم الأُصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلّات العقليّة في الملازمات العقليّة.

ولا ينبغي أن يتوهّم الطالب أنّ هذه الكبرى معناها حجّية العقل، بل نتيجة هاتين المقدّمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلي. وقد ينكر المنكر أنّه يلزم شرعاً ترتيب الأثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ في حينه الوجه في هذا الإنكار الّذي مرجعه إلى إنكار حجّية العقل.

والحاصل نحن نبحث في المستقلّات العقليّة عن مسألتين: إحداهما الصغرى، وهي بيان المدركات العقليّة في الأفعال الاختياريّة أنّه أيّها ينبغي فعله وأيّها لا ينبغي فعله. ثانيهما الكبرى، وهي بيان أنّ ما يدركه العقل هل لابدّ أن يدركه الشرع، أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هي المسألة الأُصوليّة الّتي هي من الملازمات العقليّة.

ومن هاتين المسألتين نهيّئ موضوع مبحث حجّية العقل.

٢ ـ وأمّا في «غير المستقلّات العقليّة» فأيضاً يظهر الحال فيها بعد بيان المقدّمتين اللّتين يتألّف منهما الدليل العقلي وهما مثلاً:

الأُولى «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتيّ به مأمور به في حال الاضطرار» فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعيّة.

الثانية: «كلّ فعلٍ واجبٍ شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً» أو «يلزمه عقلاً حرمة ضدّه شرعاً» أو «كلّ مأتيّ به وهو مأمور بـه حـال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار»... وهكـذا. فإنّ أمثال هذه القضايا أحكام عقليّة مضمونها الملازمة العـقليّة بـين مـا يثبت شرعاً في القضيّة الأولى وبين حكم شرعيّ آخر. وهذه الأحكـام العقليّة هي الّتي يبحث عنها في علم الأُصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقليّة.

الخلاصــة:

ومن جميع ما ذكرنا يتّضح أنّ المبحوث عنه في الملازمات العـقليّة هو إثبات الكبريات العقليّة الّتي تقع في طريق إثبات الحكـم الشـرعي، سواء كانت الصغرى عقليّة كما في المستقلّات العقليّة، أو شرعيّة كما في غير المستقلّات العقليّة.

أمّا الصغرى فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأُصول، كما أنّ الكبرى يبحث عنها في علم الأُصول، وهي عبارة عن ملازمة حكـم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقليّة، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعيّاً أم حكماً عقليّاً أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجّية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجّة.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين باب المستقلّات العقليّة، وباب غير المستقلّات العقليّة، فنقول:

الباب الأوّل

المستقلّات العقليّة

تمهيد:

الظاهر انحصار المستقلّات العقليّة الّتي يُستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي: مسألة التحسين والتقبيح العقليّين. وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل. لاسيّما أنّه لم يبحث عنها في كتب الأُصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة أُمور متلاحقة:

١ ـ إنّه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلّق خطابه بها أحكام عقليّة من حسن وقبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قِيمٌ ذاتيّة في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك وإنّما الحَسَن ماحسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه، والفعل مطلقاً في حدّ نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدليّة، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليّين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتّب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالىٰ وغيرها. وإنّما سُمّيت العدليّة «عدليّة» لقولهم بأنّه تعالى عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليّين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأُصوليّة، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ ـ إنّه بعد فرض القول بأن للأفعال في حدّ أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلّاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكّنه هل للمكلّف أن يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأُصوليّين وجماعة من الأخباريّين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الأُصول، ولكنّها من المبادئ لمسألتنا الأُصوليّة الآتية، لأنّه بدون القول بأنّ العقل يدرك وجود الحسن والقبح لا تتحقّق عندنا صغرى القياس الّتي تكلّمنا عنها سابقاً.

ولا ينبغي أن يخفى عليكم أنّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة الّتي وقعت لبعضهم، وإلّا فبعد تحرير المسألة الأُولى على وجهها الصحيح ـ كما سيأتي ـ لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محلّه القريب.

٣ ـ إنّه بعد فرض أنّ للأفعال حسناً وقبحاً وأنّ العقل يدرك الحسن والقبح، يصحّ أن ننتقل إلى التساؤل عمّا إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

وهذه هي المسألة الأُصوليّة المعبّر عنها بمسألة الملازمة الّتي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريّين[1] وبعض الأُصوليّين

---

(١) قال في التقريرات: المخالف في المقام ممّن يعتدّ بشأنه ليس إلّا جمال المحقّقين والسيّد الصدر شارح الوافية، مطارح الأنظار: ص ٢٣٢.

كصاحب الفصول[١].

٤ ـ إنّه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأنّ الشارع لابدّ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجّة شرعاً؟

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

الأُولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّية هذا القطع وينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجّية القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وإن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[٢] على تقدير تفسيره بذلك؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريّين جلّهم أو كلّهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو أنّ حكمه معناه: إدراكه وعلمه بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه، فإثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر، ولا يكفي القطع بأنّ الشارع حكم بما حكم به العقل؟

وعلى كلّ حال، فإنّ الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجّة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجّية العقل. وعليه، فنحن نتعرّض هنا للمباحث الثلاثة الأُولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

❊ ❊ ❊

---

(١) الفصول الغرويّة: ص ٣٣٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

المبحث الأوّل

التحسين والتقبيح العقليّان

اختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل انّهما عقليّان أو شرعيّان؟ بمعنى أنّ الحاكم بهما العقل أو الشرع.

فقال الأشاعرة: لاحكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقيٍّ حاصلٍ فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل إنّ ما حسّنه الشارع فهو حسن وما قبّحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضيّة فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثّلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة*.

وقالت العدليّة: إنّ للأفعال قِيَماً ذاتيّة عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلّا بما هو حسن ولا ينهى إلّا عمّا هو قبيح، فالصدق في نفسه حَسَن ولحُسنه أمر الله تعالى به، لا أنّه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً.

(*) هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجي للتجريد.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتّضاح رأي الطرفين بـهذا البـيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبيّنها بوضوح لا نستطيع أن نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضروريّ مـقدّمةً للـمسألة الأُصـوليّة، ولتـوقّف وجوب المعرفة عليه.

فلابدّ من بسط البحث بأوسع ممّا أخذنا على أنفسنا من الاخـتصار في هذا الكتاب، لأهمّيّة هذا الموضوع من جهةٍ، ولعدم إعطائه حقّه مـن التنقيح في أكثر الكتب الكلاميّة والأُصوليّة من جهةٍ أُخرى.

وأُكلّفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى مـا حـرّرته فـي الجزء الثالث من المـنطق (ص ١٧ ـ ٢٣)[1] عـن القـضايا المشـهورات، لتستعينوا به على ماهنا.

والآن أعقد البحث هنا في أُمور:

١ ـ معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

إنّ الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معانٍ، فأيّ هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أوّلاً: قد يُطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكـمال والنـقص. ويـقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة ولمتعلّقات الأفعال. فيقال مثلاً: العلم حَسَن، والتعلّم حَسَن، وبضدّ ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعلّم قبيح. ويراد بذلك أنّ العلم والتعلّم كمال للنفس وتطوّر في وجودها، وأنّ الجهل وإهمال التعلّم نقصان فيها وتأخّر في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانيّة حسنها وقـبحها بـاعتبار هـذا المـعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والإنـصاف ونـحو ذلك إنّـما حسـنها

(١) الصفحة ٣٤٠ ـ ٣٤٨ من طبعتنا الحديثة.

باعتبار أنّها كمال للنفس وقوّة في وجودها. وكذلك أضدادها قبيحة لأنّها نقصان في وجود النفس وقوّتها. ولا ينافي ذلك أنّه يقال للأُولى: «حسنة» وللثانية «قبيحة» باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنّهما عقليّان، لأنّ هذه من القضايا اليقينيّات الّتي وراءها واقع خارجيّ تطابقه، على ما سيأتي.

ثانياً: أنّهما قد يُطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفاً بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلّقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، والشرب بعد العطش حسن... وهكذا. وكلّ هذه الأحكام لأنّ النفس تلتذّ بهذه الأشياء وتتذوّقها لملائمتها لها.

وبضدّ ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح، ولولة النائحة قبيحة، النوم على الشبع قبيح... وهكذا. وكلّ ذلك لأنّ النفس تتألّم أو تشمئزّ من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ إلى معنى اللذّة والألم، أو فقل: إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبّر، فإنّ المقصود واحد.

ثمّ إنّ هذا المعنى من الحسن والقبح يتّسع إلى اكثر من ذلك، فإنّ الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذّة أو ألماً، ولكنّه بالنظر إلى مايعقبه من أثر تلتذّ به النفس أو تتألّم منه يُسمّى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئزّ منه النفس كشرب الدواء المُرّ

ولكنّه باعتبار مايعقبه من الصحّة والراحة الّتي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يُستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذّ به النفس ـ كالأكل اللذيذ المضرّ بالصحّة ـ ولكن ما يعقبه من مرضٍ أعظم من اللّذة الوقتيّة يدخله فيما يُستقبح.

والإنسان بتجاربه الطويلة وبقوّة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنّف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يُستحسن، وما يُستقبح، وما ليس له هاتان المزيّتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة، ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة الّتي هي قد تسمو عند العقل على ماله من لذّة وقتيّة أو ألم وقتي، كمن يتحمّل المشاقّ الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحّة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذّات الجسديّة استكراهاً لشؤم عواقبها. وكلّ ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم.

قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: وقد يُعبّر عنهما ـ أي الحسن والقبح ـ بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح مافيه مفسدة، وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما[1].

وهذا راجع إلى ما ذكرنا، وليس المقصود أنّ للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ماله المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فإنّ استحسان المصلحة إنّما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليّان، أي ممّا قد يدركه العقل من غير توقّف على حكم الشرع. ومن توهّم أنّ النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططاً! ولم يفهم كلامهم.

(١) شرح التجريد: ص ٣٣٨.

ثالثاً: أنّهما يطلقان ويراد بهما المدح والذّم، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة فقط. ومعنى ذلك: أنّ الحسن ما استحقّ فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافّة، والقبيح ما استحقّ عليه فاعله الذمّ والعقاب عندهم كافّة.

وبعبارةٍ أُخرى أنّ الحَسَن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي أنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي أنّ العقل عند الكلّ يدرك أنّه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فإنّها مهمّة جدّاً في الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدليّة فأعطوا للعقل هذا الحقّ من الإدراك.

تنبيه: وممّا يجب أن يُعلم هنا أنّ الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلّم والحلم والإحسان، فإنّها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار مالها من نفع ومصلحة، وممّا ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسناً بأحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء ـ مثلاً ـ فإنّه حسن بمعنى الملائمة للنفس، ولذا يقولون عنه: إنّه غذاء للروح* وليس حسناً بالمعنى الأوّل أو الثالث، فإنّه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل، وليس كمالاً للنفس وإن كان هو كمالاً للصوت بما هو صوت، فيدخل في المعنى الأوّل للحسن

(*) كأنّ هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أنّ الغناء كمال للنفس في سماعه. وهو مغالطة وإيهام منهم.

من هذه الجهة. ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدّرات، فإنّ هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط. وليست كمالاً للنفس ولا ممّا ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

٢ ـ واقعيّة الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة:

إنّ الحسن بالمعنى الأوّل أي الكمال ـ وكذا مقابله أي القبح ـ أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقّف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ ـ أمّا الحسن بمعنى «الملائمة» ـ وكذا ما يقابله ـ فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه، وإن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجيّاً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الأجزاء، ونحو ذلك. بل حسن الشيء يتوقّف على وجود الذوق العامّ أو الخاصّ، فإنّ الإنسان هو الّذي يتذوّق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتّفقوا في ذوقٍ عامّ كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: أنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعيّة للأشياء كالكمال، وليس واقعيّة هذه الصفة إلّا إدراك الإنسان وذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوّق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حدّ أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان، إذ يقال: إنّها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففي الظلام

حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة أجسام فيها صفات حقيقيّة هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كلّ واحد من الألوان إلّا طيفاً أو أطيافاً فأكثر تركّبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الأشياء ـ كالطعم والرائحة ونحوهما ـ الّذي هو كالصفة في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

كما أنّ نفس اللذّة والألم أيضاً أمران واقعيّان، ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذّة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢ ـ وأمّا الحسن بمعنى «ما ينبغي أن يفعل عند العقل» فكذلك ليس له واقعيّة إلّا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذّم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيّتهما بهذا المعنى من الواقعيّة فهو صحيح. ولكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأنّه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع، فإنّه يُعلم منه أنّه ليس غرضهم ذلك، لأنّ حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيّة وخارجيّة. كيف! وقد رتّبوا على ذلك بأنّ وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وإن كان غرضهم إنكار إدراك العقل ـ كما هو الظاهر من أقوالهم ـ فسيأتي تحقيق الحقّ فيه وأنّهم ليسوا على صوابٍ في ذلك.

٣ ـ العقل العملي والنظري:

إنّ المراد من العقل ـ إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح ـ هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري».

وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك ـ بالفتح ـ ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ـ مثل حسن العدل وقبح الظلم ـ فيُسمّى إدراكه «عقلاً عمليّاً». وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم ـ مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الّذي لا علاقة له بالعمل ـ فيُسمّى إدراكه «عقلاً نظريّاً».

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس إلّا إدراك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل أو يُترك. وليس للعقل إنشاء بعثٍ وزجرٍ ولا أمر ونهي إلّا بمعنى أنّ هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذاً، المراد من الأحكام العقليّة هي مدركات العقل العملي وآراؤه.

ومن هنا تعرف[1] المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأوّل، إنّ المراد به هو العقل النظري، لأنّ الكمال والنقص ممّا ينبغي أن يُعلم، لا ممّا ينبغي أن يُعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنّه يدرك معه أنّه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري. أو فقل: يحصّل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لأنّ الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة ممّا ينبغي أن يُعلم، ويستتبع ذلك إدراك أنّه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما عُلم.

ومن العجيب! ما جاء في جامع السعادات (ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨) إذ يقول ردّاً على الشيخ الرئيس خِرّيت هذه الصناعة: «إنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظري فهو

---

(١) في ط ٢ زيادة: «أنّ» وعلى فرض إثبات هذه لابدّ من حذف «إنّ المراد به» في السطر الآتي.

بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته».

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من «العقل العملي» إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدّمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلّقاته، وللتمييز بين الموارد يُسمّى تارةً عمليّاً وأُخرى نظريّاً. وكأنّه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل. وتسمية الإرادة عقلاً وضعٌ جديدٌ في اللغة.

٤ ـ أسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذمّ فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً ـ وهذا شأن كلّ ممكن حادث ـ بل لابدّ له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد أُمور خمسة نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها في محلّ النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين، فنقول:

الأوّل: أن يدرك أنّ هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها، فإنّ إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه ـ كما تقدّم قريباً ـ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها إمّا بنفسه أو لما فيه من نفعٍ عامٍّ أو خاصّ، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكلّ من هذين الإدراكين ـ أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها ـ يكون على نحوين:

١ ـ أن يكون الإدراك لواقعة جزئيّة خاصّة، فيكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصيّة. وهذا الإدراك لا يكون بقوّة

العقل، لأنّ العقل شأنه إدراك الأُمور الكلّيّة لا الأُمور الجزئيّة، بل إنّما يكون إدراك الأُمور الجزئيّة بقوّة الحسّ أو الوهم أو الخيال. وإن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذمّاً لفاعله، ولكن هذا المدح أو الذّم لا ينبغي أن يُسمّى عقليّاً، بل قد يُسمّى ـ بالتعبير الحديث ـ عاطفيّاً، لأنّ سببه تحكيم العاطفة الشخصيّة، ولا بأس بهذا التعبير.

٢ ـ أن يكون الإدراك لأمر كلّي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنّما يكون بقوّة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعيّة كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء. فهذا المدح والذمّ إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيّتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيّين، فإنّه يعتبر من الأحكام العقليّة الّتي هي موضع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليّين الّذي هو محلّ النفي والإثبات.

وتُسمّى هذه الأحكام العقليّة العامّة «الآراء المحمودة» و «التأديبات الصلاحية». وهي من قسم القضايا المشهورات الّتي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريّات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريّات، كما توهّمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من «المنطق» في مبادئ القياسات، فراجع[1].

(١) راجع المنطق للمؤلّف ﷺ: ص ٣٤٤.

ومن هنا يتّضح لكم جيّداً أنّ العدليّة إذ يقولون بالحسن والقبح العقليّين يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أنّ واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أنّ فاعله مذموم لديهم*.

ويكفينا شاهداً على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصِرفة الّتي لا واقع لها إلّا الشهرة وأنّها ليست من قسم الضروريّات ـ ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصّصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقلَه المجرّد ووهمَه وحِسَّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...» وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجا نصير الدين الطوسي[١].

الثالث: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح «الخُلق الإنساني» الموجود في كلّ إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خُلق الكرم والشجاعة، فإنّ وجود هذا الخُلق يكون سبباً لإدراك أنّ أفعال الكرم ـ مثلاً ـ ممّا ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البُخل ممّا ينبغي تركها فيذمّ فاعلها.

(*) ولا ينافي هذا أنّ العلم حَسَن من جهة أُخرى وهي جهة كونه كمالاً للنفس، والجهل قبيح لكونه نقصاناً.

(١) راجع الإشارات: الجزء الأوّل في علم المنطق ص ٢١٩.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامّة أو المفسدة العامّة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخُلق الموجود.

وإذا كان هذا الخُلق عامّاً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليه آراؤهم. ولكن إنّما يدخل في محلّ النزاع إذا كان الخُلق من جهة أُخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامّة نوعيّة فيدعو ذلك إلى المدح والذمّ. ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخُلقيّات» في المنطق (ج ٣ ص ٢٠)[١] لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات.

الرابع: ومن أسباب الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفساني» نحو الرقّة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحميّة والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس الّتي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتّباعاً لما في الغريزة من الرّقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الأيتام والمجانين بل الحيوانات، لأنّه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء، لأنّه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأُمّة، لأنّه مقتضى الغيرة والحميّة... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامّة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدّان حسناً وقبحاً عقليّين، بل ينبغي أن يُسمّيا عاطفيّين أو انفعاليّين. وتُسمّى القضايا هذه عند المنطقيّين بـ«الانفعاليّات». ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محلّ النزاع مع الأشاعرة، ولا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه

---

(١) الصفحة ٣٤٤ من طبعتنا الحديثة .

الأحكام، لأنّه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنّها من صفات الممكن. وإنّما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية ـ على ما سيأتي ـ فباعتبار أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلابدّ أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بماهم عاطفيّون. ولا نقول: إنّ الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة.

الخامس: ومن الأسباب «العادة عند الناس» كاعتيادهم احترام القادم ـ مثلاً ـ بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامّة كثيرة ومتنوّعة، فقد تكون العادة تختصّ بأهل بلد أو قُطر أو أُمّة، وقد تعمّ جميع الناس في جميع العصور أو في عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا الّتي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الّذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامّة يذمّون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقليّة أو عاطفيّة أو شرعيّة، أو سيّئة قبيحة من إحدى هذه النواحي؛ فتراهم يذمّون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمّون الحليق إذا اعتادوا إرسالها وتراهم يذمّون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرّد أنّهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدّونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح أيضاً ليسا عقليّين، بل ينبغي أن يسمّيا «عاديّين» لأنّ منشأهما العادة. وتُسمّى القضايا فيهما في عرف المناطقة «العاديّات». ولذا لا يدخل أيضاً هذا الحسن والقبح في محلّ النزاع. ولا نقول نحن أيضاً بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنّهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة.

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة[١] أي اللباس غيرالمعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأنّ مخالفة الناس في زيّهم على وجه يثير فيهم السُخريّة والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً. وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا ـ وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تامّاً ـ أنّه ليس كلّ حسن وقبح بالمعنى الثالث موضعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلّي وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلّي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة، فإنّ الأحكام العقليّة الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي الّتي ندّعي فيها أنّ الشارع لابدّ أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

٥ ـ معنى الحسن والقبح الذاتيّين

إنّ الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ما هو «علّة» للحسن والقبح. ويُسمّى الحسن والقبح فيه بـ«الذاتيّين» مثل العدل والظلم والعلم والجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسناً أبداً، أي أنّه متى ما صدق عنوان «العدل» فإنّه لابدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويُعدّ عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، أي أنّه متى ما صدق عنوان «الظلم» فإنّ فاعله مذموم عندهم ويُعدّ مسيئاً.

٢ ـ ما هو «مقتضٍ» لهما، ويُسمّى الحسن والقبح فيه بـ«العرضيّين»

---

(١) راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإنّ تعظيم الصديق لو خُلّي ونفسَه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خُلّي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان أنّه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنّه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان «العدل». كذلك تحقير الصديق بعنوان أنّه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً لنجاته. ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان «الظلم».

٣ ـ ما لا علّية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنّما قد يتّصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوان حَسَن كالعدل، وقد يتّصف بالقبح أُخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً، فإنّه حسن للتأديب وقبيح للتشفّي، ولا حَسَن ولا قبيح، كضرب غير ذي الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتيّاً: أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حدّ ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتّصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: أنّ العنوان ليس في حدّ ذاته متّصفاً به بل بتوسّط عنوانٍ آخر، ولكنّه لو خُلّي وطبعَه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح. ألاترى أنّ تعظيم الصديق لو خُلّي ونفسه يدخل تحت عنوان «العدل» الّذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعيّة عامّة. أمّا لو كان سبباً لهلاك نفسٍ محترمة كان قبيحاً، لأنّه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان «الظلم» ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فإنّه لو خُلّي ونفسَه يدخل تحت

عنوان «الظلم» الّذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعيّة عامّة. فلو كان سبباً لنجاة نفسٍ محترمة كان حسناً، لأنّه يدخل حينئذٍ تحت عنوان «العدل» ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

وأمّا العناوين من القسم الثالث فليست في حدّ ذاتها لو خُلّيت وأنفسَها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها علّية ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتّضح معنى العلّية والاقتضاء هنا، فإنّ المراد من العلّية أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء أنّ العنوان لو خُلّي وطبعَه يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلّية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنّه بمعنى التأثير والإيجاد، فإنّه من البديهي أنّه لا علّية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلّا من باب علّيّة الموضوع لمحموله.

٦ ـ أدلّة الطرفين[1]:

بتقديم الأُمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلّة الطرفين بعين بصيرة، لنعطي الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك في عدّة موادّ، فنقول:

١ ـ إنّا ذكرنا أنّ قضيّة الحسن والقبح من القضايا المشهورات، وأشرنا

---

(١) إن شئت الوقوف على مصادر الأدلّة وتفاصيلها راجع المستصفى للغزالي: ج ١ ص ٥٥، وشرح التجريد للقوشچي: ص ٣٣٧، وكشف المراد للعلّامة الحلّي: ص ٣٠٢، والقوانين المحكمة للمحقّق القمي: ج ٢ ص ٨، ومطارح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري: ص ٢٣٠.

إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أنّ المشهورات قسم يقابل الضروريّات الستّ كلّها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة ـ وهو أهمّ أدلّتهم ـ إذ يقولون:

لو كانت قضيّة الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضيّة وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء. ولكنّ الفرق موجود قطعاً، إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأوّل.

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم.

والجواب عنه: أنّ المقدّمة الأُولى ـ وهي الجملة الشرطيّة ـ ممنوعة، ومنعها يُعلم ممّا تقدّم آنفاً، لأنّ قضيّة الحسن والقبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات، وقضيّة «أنّ الكلّ أعظم من الجزء» من الأوّليّات اليقينيّات، فلا ملازمة بينهما وليس هما من بابٍ واحد حتّى يلزم من كون القضيّة الأُولى ممّا يحكم به العقل ألّا يكون فرق بينهما وبين القضيّة الثانية. وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوّليّات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأُخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوّليّات العقل النظري.

الثاني: أنّ القضيّة التأديبيّة لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء، والأوّليّات لها واقع خارجي.

الثالث: أنّ القضيّة التأديبيّة لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خُلّي ونفسَه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على

ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني[1]. وليس كذلك القضيّة الأوّليّة الّتي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم، فإنّه لابدّ ألّا يشذّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة.

٢ ـ ومن أدلّتهم على إنكار الحسن والقبح العقليّين أن قالوا: إنّه لو كان ذلك عقليّاً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات، كالصدق إذ يكون مرّةً ممدوحاً عليه وأُخرى مذموماً عليه إذا كان فيه ضرر كبير، وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب والقيام والقعود ونحوها ممّا يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل وأشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أنّ حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتيّاً لا يقع فيه اختلاف، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي أنّه مادام عنوان «العدل» صادقاً فهو ممدوح، ومادام عنوان «الظلم» صادقاً فهو مذموم. وأمّا ما كان عرضيّاً فإنّه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصدق إن دخل تحت عنوان «العدل» كان ممدوحاً، وإن دخل تحت عنوان «الظلم» كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة: أنّ العدليّة لا يقولون بأنّ جميع الأشياء لابدّ أن تتّصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتّى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ ـ وقد استدلّ العدليّة على مذهبهم بما خلاصته:

إنّه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كلّ عاقل من غير اعتبار شرع، فإنّ ذلك يدركه حتّى منكر الشرائع.

---

(١) راجع ص ٢٨١.

وأُجيب عنه بأنّ الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلّم لا نزاع فيه. وأمّا بالمعنى المتنازع فيه فإنّا لا نسلّم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إنّ من يدّعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدّعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمّهم لفاعل الظلم. ولا شكّ في أنّ هذا المدح والذّم من العقلاء ضروريّان، لتواتره عن جميع الناس، ومنكره مكابر. والّذي يدفع العقلاء لهذا ـ كما قدّمنا ـ شعورُهم بأنّ العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه، وشعورُهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الإنساني وبقائه.

٤ ـ واستدلّ العدليّة أيضاً بأنّ الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان إلّا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتّى من طريق الشرع.

وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي:

إنّ الشارع إذا أمر بشيءٍ فلا يكون حسناً إلّا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شيءٍ فلا يكون قبيحاً إلّا إذا ذمّ الفاعل عليه، ومن أين تعرف أنّه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذمّ فاعل المنهيّ عنه؟ إلّا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقّف حسن المأمور به وقبح المنهيّ عنه على حكم العقل، وهو المطلوب.

ثمّ لو ثبت أنّ الشارع مدح فاعل المأمور به وذمّ فاعل المنهيّ عنه والمفروض أنّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه، فمن أين نعرف أنّه صادق في مدحه وذمّه إلّا إذا ثبت أنّ الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه. فيتوقّف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً. فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنّه يكفي في كون

الشيء حسناً أن يتعلّق به الأمر، وفي كونه قبيحاً أن يتعلّق به النهي، والأمر والنهي ـ حسب الفرض ـ ثابتان وجداناً. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذمّ من الشارع.

وهذا الكلام ـ في الحقيقة ـ يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صِرف دعوى ومصادرة على المطلوب. لأنّ المستدلّ يرجع قوله إلى أنّه يجب المدح والذمّ عقلاً، لأنّهما واجبان في اتّصاف الشيء بالحسن والقبح. والمجيب يرجع قوله إلى أنّهما لا يجبان عقلاً لأنّهما غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجهٍ آخر، فنقول:

إنّه من المسلّم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعيّة. وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعيّ حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لابدّ أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليّاً فهو المطلوب، وإن كان شرعيّاً أيضاً فلابدّ له من أمر ولابدّ له من طاعة فننقل الكلام إليه... وهكذا نمضي إلى غير النهاية، ولا نقف حتّى ننتهي إلى طاعةٍ وجوبها عقليّ لا تتوقّف على أمر الشارع، وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقّف على التحسين والتقبيح العقليّين. ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأنّا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: أنّ ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقّف على ثبوتهما عقلاً.

المبحث الثاني
إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدّم من ثبوت الحسن والقبح العقليّين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريّين ـ على ما يظهر من كلمات بعضهم ـ إنكار أن يكون للعقل حقّ إدراك ذلك الحسن والقبح[1]. فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيّين بإدراك العقل.

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقليّة في إثبات الأحكام الشرعيّة. وقد فُسّر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة* حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ ـ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيّين. وهذه هي مسألتنا الّتي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

٢ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه وبين

---

(١) قد تُنسب هذه المقالة إلى الأمين الأسترابادي والسيّد الجزائري والمحدّث البحراني ﷺ ونحن لم نتحقّق تلك النسبة، راجع الفوائد المدنيّة: ص ١٢٩ ـ ١٣١، شرح التهذيب (مخطوط): ص ٤٧، الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٢٥ ـ ١٣٣، المقدّمة العاشرة.

(*) سيأتي أنّ هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أوّلنا به رأي صاحب الفصول الآتي، وهو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعيّة. وهو وجه وجيه سيأتي بيانه وتأييده. وبه تحلّ عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

حكم الشرع. وهذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث.

٣ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل. ومرجع ذلك إلى إنكار حجّية العقل. وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

وعليه، فإن أرادوا التفسير الأوّل بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليّين فهو كلام لا معنى له، لأنّه قد تقدّم أنّه لا واقعيّة للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة ـ وهو المعنى الثالث ـ إلّا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحَسَن وذمّ فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما إلّا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم، إذا فسّروا الحسن والقبح بالمعنيين الأوّلين جاز هذا التفكيك. ولكنّهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدّمناه في المبحث الأوّل.

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقليّة هنا ـ على ما تقدّم ـ أنّه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟

وهذه هي المسألة الأُصولية الّتي تخصّ علمنا، وكلّ ما تقدّم من الكلام كان كالمقدّمة لها. وقد قلنا سابقاً: أنّ الأخباريّين فُسّر كلامهم ـ في أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة الّذي يظهر من كلام بعضهم ـ بإنكار هذه الملازمة. وأمّا الأُصوليّون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول[1] ولم نعرف له موافقاً. وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الأخباريّين.

والحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيءٍ أو قبحه ـ أي أنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك ـ فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنّه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء لابدّ أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع. وهذا خلاف

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٣٧.

الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة أُخرى:

وهي أنّه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله والرسول﴾[1] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي، أي أنّه أمر منه بما هو مولى. أو أنّه أمر إرشادي، أي أنّه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي أنّه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة أُخرى: أنّ النزاع هنا في أنّ مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي. وهذا معنى أنّه مولوي. أو أنّه أمر تأكيدي، وهو معنى أنّه إرشادي؟

لقد وقع الخلاف في ذلك. والحقّ أنّه للإرشاد حيث يفرض أنّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلّف إلى الفعل الحَسَن وانقداح[2] إرادته للقيام به، فلاحاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل، لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكلّ مايرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلّات العقليّة لابدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل، لا تأسيساً.

نعم، لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذمّ فقط على وجهٍ لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو إنّه يلزم منه ذلك بل هو عينه* ولكن لا يدرك ذلك كلّ أحد، فيمكن ألّا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذمّ كافياً لدعوة كلّ أحد

---

(١) آل عمران: ٣٢.

(٢) في ط ٢: اندفاع

(*) الحقّ كما ـ صرح بذلك كثير من العلماء المحقّقين ـ أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلّا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلّا استحقاق العقاب، بمعنى أنّ المراد من المدح ما يعمّ الثواب لأنّ المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذّم ما يعمّ العقاب لأنّ المراد به المكافاة بالشرّ، ولذا قالوا: إنّ مدح الشارع ثوابه وذمّه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

إلى الفعل إلّا للأوحديّ[١] من الناس، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتّب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقلّ فلا مانع من حمله على الأمر المولوي، إلّا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويّاً، لأنّه لا يترتّب على موافقته ومخالفته غير ما يترتّب على متعلّق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

توضيح و تعقيب:

الحقّ أنّ الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليّين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنّه من جملتهم، لا أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، وإن توهّم ذلك بعضهم[٢].

ولذا ترى أكثر الأُصوليّين والكلاميّين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلّا مسألة واحدة، هي مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

وعليه، فلاوجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأمّا نحن فإنّما جعلنا الملازمة مسألة مستقلّة فللخلاف الّذي وقع فيها بتوهّم التفكيك.

ومن العجيب! ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع

(١) في ط ٢: للأفذاذ.

(٢) قال في التقريرات: اعلم أنّ المعروف بين من تقدّم على الفاضل التوني اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسألة إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وأوّل من جعل هذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور، ولعلّه أخذه من كلام الفاضل الزركشي، حيث التزم بالحكم العقلي ونفى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي، مطارح الأنظار: ص ٢٣٠ وراجع الوافية للفاضل التوني: ص ١٧١ (ط مجمع الفكر الاسلامي).

قوله بالتحسين والتقبيح العقليّين. وكأنّه ظنّ أنّ كلّ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريق نظري أو من غير سبب عامّ من الأسباب المتقدّم ذكرها ـ يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وأنّ القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: إنّ قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كلّ ما أدركه العقل من أيّ سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً: أنّ ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما وما يدركه لامن سبب عامّ للجميع لا يدخل في موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بياناً وتوضيحاً هنا، فنقول:

إنّ مصالح الأحكام الشرعيّة المولويّة الّتي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العموميّة المبنيّ عليها حفظ النظام العامّ وإبقاء النوع الّتي هي ـ أعني هذه المصالح العموميّة ـ مناطات الأحكام العقليّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ

هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول: إنّه ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[1] ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريّون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقليّة الّتي هي ليست من المستقلّات العقليّة الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإنّ إنكارهم في محلّه وهم على حقٍّ فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر أجنبيّ عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلّات العقليّة.

وإن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتّى في المستقلّات العقليّة ـ كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم ـ فهم ليسوا على حقٍّ فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريّين وصاحب الفصول بما يتّفق وما أوضحناه. ولعلّه لا يأباه بعض كلامهم.

❊ ❊ ❊

---

(١) في ط ٢: العقل، نقله في البحار عن عليّ بن الحسين عليهما السلام بلفظ «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ...» بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

الباب الثاني

غير المستقلّات العقليّة

تمهيـد:

سبق أن قلنا: إنّ المراد من «غير المستقلّات العقليّة» هو مالم يستقلّ العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي* في إحدى مقدّمتي القياس (وهي الصغرى) والمقدّمة الأُخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الّذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازم عقلاً بين الحكم في المقدّمة الأُولى وبين حكم شرعي آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً وبين وجوب المقدّمة شرعاً.

وهذه الملازمة العقليّة لها عدّة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع، ونحن ذاكرون هنا أهمّ هذه المواضع في مسائل:

(*) قلنا: «يستعين بحكم شرعي» ولم نقل:«إنّ المقدّمة شرعيّة» لتعميم بحث غيرالمستقلّات العقليّة لمسألة الاجزاء، فإنّ صغرى مسألة الإجزاء هكذا:«هذا الفعل إتيانٌ بالمامور به شرعاً» والحكم بأنّ الفعل إتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي، وهو الأمر المفروض ثبوته .

المسألة الأُولى

الإجزاء*

تصدير:

لاشكّ في أنّ المكلّف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ـ أي أتى بالمطلوب على طبق ما أُمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعيّة أو عقليّة ـ فإنّ هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر. سواء كان الأمر اختياريّاً واقعيّاً، أو اضطراريّاً، أو ظاهريّاً.

وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

وكذا لاشكّ ولا خلاف في أنّ هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ ويكتفى به عن امتثال آخر، لأنّ المكلّف ـ حسب الفرض ـ قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، وكفى.

وحينئذٍ يسقط الأمر الموجّه إليه، لأنّه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلّا إذا جوّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علّة**.

(*) الإجزاء: مصدر «أجزأ» أي أغنى عنه وقام مقامه.

(**) وإذا صحّ أن يقال شيء في هذا الباب فليس في إجزاء المأتيّ به والاكتفاء بامتثال الأمر، ←

وإنّما وقع الخلاف ـ أو يمكن أن يقع ـ في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أوّلي واقعي لم يمتثله المكلّف إمّا لتعذّره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوي إمّا اضطراري في صورة تعذّر الأوّل وإمّا ظاهري في صورة الجهل بالأوّل، فإنّه إذا امتثل المكلّف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثمّ زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع صحّ الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأوّل، وإجزائه عنه إعادةً في الوقت وقضاءً في خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الإجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور

← فإنّ هذا قطعي ـ كما قلنا في المتن ـ وإنّما الّذي يصحّ أن يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مرّة أُخرى بدلاً عن الامتثال الأوّل على وجه يلغى الامتثال الأوّل ويكتفى بالثاني. وهو خارج عن مسألة الإجزاء، ويعبّر عنه في لسان الأُصوليّين بقولهم: «تبديل الامتثال بالامتثال»

وقد يتصوّر الطالب أنّ هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصوّر أنّ هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأوّل، بمعنى أن نتصوّر أنّ الغرض من الأمر لم يحصل بمجرّد الامتثال الأوّل، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لاسيّما إذا كان الامتثال الثاني أفضل. ويساعد على هذا التصوير أنّه قد ورد في الشريعة ما يؤيّد ذلك بظاهره مثل ماورد في باب إعادة من صلّى فرادى عند حضور الجماعة: «إنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه»(١).

والحقّ عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأنّ الإتيان بالمامور به بحدوده وقيوده علّة تامّة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأوّل، فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا في المتن.

وأمّا ماورد في جواز ذلك فيُحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر ندبي، وينبغي أن يحمل قوله عليه السلام: «يختار أحبّهما إليه» على أنّ المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب والأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة [وأنّ الامتثال يقع بالثاني](٢).

---

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠.

(٢) لم يرد في ط ٢.

به بالأمر الاضطراري أو الظاهري وبين الإجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الأوّلي الاختياري الواقعي.

وقد عبّر بعض علماء الأُصول المتأخّرين عن هذه المسألة بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟[١]

والمراد من «الاقتضاء» في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلّية والتأثير، أي أنّه هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداءً وقضاءً؟

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقليّة، على ما حرّرنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقليّة. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأنّ ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظيّة.

وعلينا أن نعقد البحث في مقامين: الأوّل في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري. الثاني في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

المقام الأوّل

الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهّرة أوامر لا تُحصى تختصّ بحال الضرورات وتعذّر امتثال الأوامر الأُولى أو بحال الحرج في امتثالها، مثل التيمّم ووضوء الجبيرة وغسلها، وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق.

ولا شكّ في أنّ الاضطرار ترتفع به فعليّة التكليف، لأنّ الله تعالى لا يكلّف نفساً إلّا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح «رفع عن أُمّتي ما اضطرّوا إليه»[٢].

---

(١) راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفاية الأُصول: ص ١٠٤، فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٤١.

(٢) الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

غير أنّ الشارع المقدّس حرصاً على بعض العبادات ـ لاسيّما الصلاة الّتي لا تُترك بحالٍ ـ أمر عباده بالاستعاضة عمّا اضطرّوا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر ـ مثلاً ـ بالتيمّم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث «يكفيك عشر سنين»(١). وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوسٍ بدلاً عن الصلاة من قيام... وهكذا فيما لا يُحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلّف وعجزه عن امتثال الأمر الأوّلي الاختياري أو في حال الحرج في امتثاله.

ولا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطراريّة هي أوامر واقعيّة حقيقيّة ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأوّليّة. وقد تُسمّى «الأوامر الثانويّة» تنبيهاً على أنّها واردة لحالات طارئة ثانويّة على المكلّف وإذا امتثلها المكلّف أدّى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطراريّة الثانويّة ورجع المكلّف إلى حالته الأُولى من التمكّن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أو لا يجزئه بل لابدّ له من إعادة الفعل في الوقت أداءً إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنّا قلنا بجواز البدار* أو إعادته خارج الوقت قضاءً إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

إنّ هذا أمر يصحّ فيه الشكّ والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً.

---

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، ح ١٢.

(*) لأنّه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، وإن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتّى يتصوّر الأداء.

غير أنّ إطباقهم على القول بـالاجزاء ليس مسـتنداً إلى دعـوى أنّ البديهيّة[١] العقليّة تقضي به، لأنّه هنا يمكن تصوّر عدم الإجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصوّر عدم الملازمة بين الإتـيان بـالمأمور بـه بالأمر الاضطراري وبين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ المأتيّ به فـي حـال الاضـطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالإجزاء فـيه مـعناه كـفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكّن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شكّ في أنّ العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثـانياً بـعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الّذي قد فات منه، بل قد يُلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيلها.

والمقصود الّذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إنّ الإتـيان بـالناقص ليس بالنظرة الأُولى ممّا يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل.

فلابدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسـرٍّ هـناك: إمّـا لوجـود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الإجزاء عن الكامل، وإمّا لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبيّن ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء نذكرها كلّها:

١ ـ إنّه من المعلوم أنّ الأحكام الواردة فـي حـال الاضـطرار واردة للتخفيف على المكلّفين والتوسعة عليهم في تحصيل مـصالح التكـاليف الأصليّة الأوّليّة ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[٢].

وليس من شأن التخفيف والتوسعة أن يكلّفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، وإن كان الناقص لا يسدّ مسدّ الكامل في تحصيل كلّ مصلحته الملزمة.

---

(١) في ط الأولى: البديهة.

(٢) البقرة: ١٨٥.

٢ ـ إنّ أكثر الأدلّة الواردة في التكاليف الاضطراريّة مطلقة، مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾[1] أي أنّ ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وأنّ التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر، فلو أنّ الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك، وإذ لم يبيّن ذلك عُلم أنّ الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداءً وقضاءً، لاسيّما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «إنّ التراب يكفيك عشر سنين»[2].

٣ ـ إنّ القضاء بالخصوص إنّما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال: إنّه لا يصدق «الفوت» في المقام، لأنّ القضاء إنّما يُفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرّة في جميع وقت الأداء، وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال: إنّه لا يصدق بالنسبة إليه «فوت الفريضة» إذ لا فريضة.

وأمّا الأداء فإنّما يُفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلّف ـ حسب الفرض ـ إلى فعل الناقص في الأزمنة الأُولى من الوقت ثمّ زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت، ونفس الرخصة في البدار ـ لو ثبتت ـ تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكّن، وإلّا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

٤ ـ إذا كنّا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض أنّ وجوبهما لم ننفه بإطلاقٍ ونحوه فإنّ هذا شكٌّ في أصل التكليف، وفي مثله تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلّها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء

---

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمّم، ح ١٢.

بالإجزاء قضاءً وأداءً. والقول بالإجزاء ـ على هذا ـ أمرٌ لا مفرّ منه. ويتأكّد ذلك في الصلاة الّتي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني

الأمر الظاهري

تمهيد:

للحكم الظاهري اصطلاحان:

أحدهما: ما تقدّم في أوّل الجزء الأوّل (ص ٥٠) وهو المقابل للحكم الواقعي وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلّة الاجتهاديّة الظنّية. فيختصّ الظاهري بما ثبت بالأُصول العمليّة.

وثانيهما: كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأُصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعمّ من الأوّل.

وهذا المعنى الثاني العامّ هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهري: ما تضمّنه الأصل أو الأمارة.

ثمّ إنّه لا شكّ في أنّ الأمر الواقعي في موردي الأصل والأمارة غير منجّز على المكلّف، بمعنى أنّه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمارة والأصل لو اتّفق مخالفتهما له، لأنّه من الواضح أنّ كلّ تكليف غيرواصل إلى المكلّف بعد الفحص واليأس غير منجّز عليه، ضرورة أنّ التكليف إنّما يتنجّز بوصوله بأيّ نحو من أنحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالي.

هذا كلّه لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجّة تفصيل الحديث عنه. وإنّما الّذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أنّ الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمارة أو الأصل وقد عمل

المكلف ـ حسب الفرض ـ على خلافه اتّباعاً للأمارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلّف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداءً وفي خارج الوقت قضاءً، أو أنّه لا يجب شيء عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأمارة أو الأصل ويكتفي به؟

ثمّ إنّ العمل على خلاف الواقع ـ كما سبق ـ تارةً يكون بالأمارة. وأُخرى بالأصل. ثمّ الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجّة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور مع اتّفاق صورتين منها في الحكم ـ وهما صورتا الانكشاف بحجّة معتبرة مع العمل على طبق الأمارة ومع العمل بمقتضى الأصل ـ نعقد البحث في ثلاث مسائل:

١ ـ الإجزاء في الأمارة مع انكشاف الخطأ يقيناً

إنّ قيام الأمارة تارةً يكون في الأحكام، كقيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة. وأُخرى في الموضوعات، كقيام البيّنة على طهارة ثوبٍ صلّى به أو ماءٍ توضّأ منه، ثمّ بانت نجاسته.

والمعروف عند الإماميّة عدم الإجزاء مطلقاً، في الأحكام والموضوعات.

أمّا في الأحكام: فلأجل اتّفاقهم على مذهب التخطئة، أي أنّ المجتهد يخطئ ويصيب، لأنّ لله تعالى أحكاماً ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي أنّ الجاهل مكلّف بها كالعالم، غاية الأمر أنّها غير منجّزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر* حين جهله، وإنّما يكون معذوراً في

(*) الجاهل القاصر من لم يتمكّن من الفحص أو فَحَصَ فلم يعثر. ويقابله المقصّر، وهو بعكسه. ←

المخالفة لو اتّفقت له باتّباع الأمارة، إذ لا تكون الأمارة عندهم إلّا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجّز الواقع حينئذٍ في حقّه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسدّ مسدّه ويغني عنه.

ولا يصحّ القول بالإجزاء إلّا إذا قلنا: إنّه بقيام الأمارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمارة مأخوذة على نحو الموضوعيّة للحكم، ضرورة أنّه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمارة مجزئاً عن الواقع، لأنّه قد أتى بما يسدّ مسدّه ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة[١] أي أنّ أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وإن كانت له أحكام واقعيّة ثابتة في نفسها، فإنّه يكون ـ عليه ـ كل رأي أدّى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد أجمعت[٢] الإماميّة على بطلانه. وسيأتي البحث عنه في مباحث الحجّة.

وأمّا القول بالمصلحة السلوكيّة ـ أي أنّ نفس متابعة الأمارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع وإن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الّذي أدّت الأمارة إلى وجوبه ـ فهذا قول لبعض الإماميّة لتصحيح جعل الطريق والأمارات في فرض التمكّن من تحصيل

← والأحكام منجّزة بالنسبة إلى المقصّر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، والعلم منجّز للأحكام وإن كان إجماليّاً، فلا يكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجّزاً وسيأتي البحث عن ذلك في مباحث الحجّة.

(١) راجع المعتمد في أصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

(٢) في ط ٢: اجتمعت.

العلم[1] على ما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ولكنّه ـ على تقدير صحّة هذا القول ـ لا يقتضي الإجزاء أيضاً، لأنّه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: أنّ المصلحة السلوكيّة المدّعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أنّ الشارع لمّا جعل الأمارة في حال تمكّن المكلّف من تحصيل العلم بالواقع فإنّه قد فوّت عليه الواقع، فلابدّ من فرض تداركه بمصلحةٍ تكون في نفس اتّباع الأمارة، واللازم من المصلحة الّتي يتدارك بها الواقع أن تُقدّر بقدر مافات من الواقع من مصلحة، لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلّا مصلحة فضيلة أوّل الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلّا مصلحة الوقت، أمّا مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلّف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتّى يلزم الإجزاء؟!

وأمّا في الموضوعات: فالظاهر أنّ المعروف عندهم أنّ الأمارة فيها قد أُخذت على نحو «الطريقيّة» كقاعدة اليد والصحّة وسوق المسلمين ونحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر أنّ المكلّف معها معذور عند الخطأ، وشأنها في ذلك شأن الأمارة في الأحكام.

والسرّ في حملها على «الطريقيّة» هو أنّ الدليل الّذي دلّ على حجّيّة الأمارة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجّيتها في الموضوعات بلسانٍ

---

(١) نسبه في أجود التقريرات (ج ٢ ص ٦٧) إلى جماعة من العدليّة. وراجع فرائد الأُصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الأُصول: ج ٣ ص ٩٥.

واحد في الجميع، لا أنّ القول بالموضوعيّة هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإماميّة كالأمارة في الأحكام.

وعليه، فالأمارة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلافرق بينها وبين الأمارة في الأحكام.

٢ ـ الإجزاء في الأُصول مع انكشاف الخطأ يقيناً:

لاشكّ في أنّ العمل بالأصل إنّما يصحّ إذا فقد المكلَّف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفةً للجاهل لابدّ منها للخروج من الحيرة.

فالأصل ـ في حقيقته ـ وظيفة للجاهل الشاكّ ينتهي إليه في مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشكّ.

ثمّ إنّ الأصل على قسمين:

١ ـ أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمّن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقليّة الّتي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلابيان. فهي لا مضمون لها إلّا رفع العقاب، لاجعل حكم بالإباحة من الشارع.

٢ ـ أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشكّ والحيرة. فيتضمّن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب، والبراءة الشرعيّة الّتي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة. ومثلها أصالة الطهارة والحلّية.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أوّلاً: أنّ بحث الإجزاء لا يتصوّر في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقليّة أو شرعيّة، لأنّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقّق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصوّر فيه تفويت المصلحة.

وثانياً: كذلك لا يتصوّر بحث الإجزاء في الأُصول العقليّة الأُخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأنّها حسب الفرض لا تتضمّن حكماً ظاهريّاً حتّى يتصوّر فيها الإجزاء والاكتفاء بالمأتيّ به عن الواقع، بل إنّ مضمونها هو سقوط العقاب والمعذوريّة المجرّدة.

وعليه، فينحصر البحث في خصوص الأُصول الشرعيّة عدا الاحتياط، كالاستصحاب، وأصالة البراءة والحلّية، وأصالة الطهارة.

وهي لأوّل وهلةٍ لا مجال لتوهّم الإجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فإنّها أولى من الأمارات في عدم الإجزاء، باعتبار أنّها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفة عمليّة يرجع إليها الجاهل الشاكّ لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. أمّا الواقع فهو على واقعيّته، فيتنجّز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشكّ، فلا يتصوّر فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتّى يقتضي الإجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا أفتى علماؤنا المتقدّمون بعدم الإجزاء في الأُصول العمليّة[١].

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخّرين بالإجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية[٢] وتبعه تلميذه أُستاذنا الشيخ محمّد حسين الإصفهاني[٣]. ولكن ذلك في خصوص الأُصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلّية واستصحابهما، دون الأُصول الجارية في نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأنّ دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف

(١) لم نتوفّق للفحص عن موارد فتاويهم. (٢) كفاية الأُصول: ص ١١٠.

(٣) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

ومتعلّقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر»[١] يدلّ على أنّ كلّ شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة، والحكم بالطهارة حكمٌ بترتيب آثارها وإنشاءٌ لأحكامها التكليفيّة والوضعيّة الّتي منها الشرطيّة، فتصحّ الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصحّ بالطاهر الواقعي. ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة ـ حقيقةً ـ أعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصوّر حينئذٍ معنى لعدم الإجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشكّ، والمفروض أنّ ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدّة مناقشات[٢] يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر. والموضوع من المباحث الدقيقة الّتي هي فوق مستوى كتابنا.

٣ ـ الإجزاء في الأمارات والأُصول مع انكشاف الخطأ بحجّة معتبرة:

وهذه أهمّ مسألةٍ في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلّفين. فإنّ المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدّل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً، ويتبعهم المقلّدون لهم. والمقلّدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأوّل في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

---

(١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

(٢) راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٤٩.

فنقول في هذه الأحوال:

إنّه بعد قيام الحجّة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلّد، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال ـ أيضاً ـ في مضيّ الوقائع السابقة الّتي لا يترتّب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق.

وإنّما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل مالو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله ممّا يُقضى كالصلاة. ومثل مالو تزوّج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثمّ قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لا تزال موجودة.

فإنّ المعروف في الموضوعات الخارجيّة عدم الإجزاء.

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لاسيّما في الأُمور العباديّة كالمثال الأوّل المتقدّم.

ولكن العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟ والظاهر أنّها لا تقتضي الإجزاء.

وخلاصة ما ينبغي أن يقال: إنّ من يدّعي الإجزاء لابدّ أن يدّعي أنّ المكلّف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلّا العمل على طبق الحجّة الأخيرة الّتي قامت عنده. وأمّا عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه في حينها.

ولكن يقال له: إنّ التبدّل الّذي حصل له إمّا أن يدّعي أنّه تبدّل في الحكم الواقعي أو تبدّل في الحجّة عليه. ولا ثالث لهما.

أمّا دعوى التبدّل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنّها

تستلزم القول بالتصويب. وهو ظاهر.

وأمّا دعوى التبدّل في الحجّة، فإن أراد أنّ الحجّة الأُولى هي حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة. وإن أراد أنّ الحجّة الأُولى هي حجّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، فالدعوى باطلة قطعاً، لأنّه في تبدّل الاجتهاد ينكشف بحجّة معتبرة أنّ المدرك السابق لم يكن حجّة مطلقاً حتّى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنّه تخيّله حجّة وهو ليس بحجّة، لا أنّ المدرك الأوّل حجّة مطلقاً وهذا الثاني حجّة أُخرى.

وكذلك الكلام في تبدّل التقليد، فإنّ مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأوّل، فلابدّ من ترتيب الأثر على طبق الحجّة الفعليّة، فإنّ الحجّة السابقة ـ أي التقليد الأوّل ـ كلا حجّة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة وإن كانت حجّة عليه في وقته. والمفروض عدم التبدّل في الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله. فيجب العمل على طبق الحجّة الفعليّة وما تقتضيه. فلا إجزاء إلّا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه في تبدّل القطع

لو قطع المكلّف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثمّ بان له يقيناً خطؤه، فإنّه لا ينبغي الشكّ في عدم الإجزاء. والسرّ واضح، لأنّه عند القطع الأوّل لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأيّ وجهٍ من وجوه

الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ لأنّه في الحقيقة لا أمر موجّه إليه وإنّما كان يتخيّل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداءً وفي خارجه قضاءً.

نعم، لو أنّ العمل الّذي قطع بوجوبه كان من باب الاتّفاق محقّقاً لمصلحة الواقع فإنّه لابدّ أن يكون مجزئاً. ولكن هذا أمر آخر اتّفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

❊ ❊ ❊

المسألة الثانية

مقدمة الواجب

تحرير النزاع :

كلّ عاقل يجد من نفسه أنّه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقّف على مقدّمات، فإنّه لابدّ له من تحصيل تلك المقدّمات ليتوصّل إلى فعل ذلك الشيء بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشكّ والنزاع. وإنّما الّذي وقع موضعاً للشكّ وجرى فيه النزاع عند الأُصوليّين هو أنّ هذه اللابدّية العقليّة للمقدّمة الّتي لا يتمّ الواجب إلّا بها هل يستكشف منها اللابدّية شرعاً أيضاً؟ يعني أنّ الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدّمته شرعاً؟

أو فقل على نحو العموم: كلّ فعلٍ واجب عند مولىً من الموالي هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدّمته أيضاً عند ذلك المولى؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: إنّ العقل لاشكّ يحكم بوجوب مقدّمة الواجب ـ أي يدرك لزومها ـ ولكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأُصوليّة؟

وإذا اتّضح ما تقدّم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم أنّه في أيّ قسم من أقسام المباحث الأُصوليّة ينبغي أن تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك:

إنّ هذه الملازمة ـ على تقدير القول بها ـ تكون على أنحاء ثلاثة: إمّا ملازمة غير بيّنة، أو بيّنة بالمعنى الأعمّ، أو بيّنة بالمعنى الأخصّ[1].

فإن كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ غير بيّنة أو بيّنة بالمعنى الأعمّ، فإثبات اللازم ـ وهو وجوب المقدّمة شرعاً ـ لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنّما يتوقّف على حجّية هذا الحكم العقلي بالملازمة. وإذا تحقّقت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة*. وعلى هذا فيجب أن تدخل المسألة في بحث الملازمات العقليّة غير المستقلّة، ولا يصحّ إدراجها في مباحث الألفاظ.

وإن كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ، فإثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظيّة، وهي الدلالة الالتزاميّة خاصّة. والدلالة الالتزاميّة من الظواهر الّتي هي حجّة.

ولعلّه لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حقّ في ذلك إذا كان القائل

---

(١) راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة الجزء الأوّل من المنطق للمؤلّف ص ١٠٤ من طبعتنا الحديثة.

(*) راجع دلالة الإشارة الجزء الأوّل ص ١٨٨، فإنّه ذكرنا هناك أنّ دلالة الإشارة ليست من الظواهر، فلا تدخل في حجّية الظهور، وإنّما حجّيتها ـ على تقديره ـ من باب الملازمة العقليّة.

بالملازمة لا يقول بها إلّا لكونها ملازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ. ولكنّ الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا أن نقول: إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها، يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل في الملازمات العقليّة على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقليّة ـ كما صنعنا ـ لأنّ البحث فيها على كلّ حال في ثبوت الملازمة. غاية الأمر أنّه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجّية الظهور كما تدخل صغرى لحجّية العقل. وعلى القول الآخر تتمحّض في الدخول صغرى لحجّية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجّية العقل.

ثمرة النزاع:

إنّ ثمرة النزاع المتصوّرة ـ أوّلاً وبالذات ـ لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدّمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الأُصوليّة، لأنّ المقصود من علم الأُصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلّتها.

ولكن هذه ثمرة غير عمليّة، باعتبار أنّ المقدّمة بعد فرض وجوبها العقلي ولابدّية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلّف أن يتركها بحالٍ ما دام هو بصدد امتثال ذي المقدّمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عمليّاً مفيداً، بل يبدو لأوّل وهلة أنّه لغو من القول لاطائل تحته؛ مع أنّ هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقّها وأكثرها بحثاً.

ومن أجل هذا أخذ بعض الأُصوليّين المتأخّرين يفتّشون عن فوائد

عمليّة لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة أنّ كلّ ما ذكروه من ثمرات لا تسمن ولا تغني من جوع. راجع عنها المطوّلات إن شئت[1].

فياترى هل كان البحث عنها كلّه لغواً؟ وهل من الأصحّ أن نترك البحث عنها؟ نقول: لا!

إنّ للمسألة فوائد علميّة كثيرة إن لم تكن لها فوائد عمليّة، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى. ثمّ هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخّر، والمقدّمات المفوّتة، وعباديّة بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث ممّا لا يسع الأُصولي أن يتجاهلها ويغفلها. وهذا كلّه ليس بالشيء القليل وإن لم تكن هي من المسائل الأُصوليّة.

ولذا تجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا هي هذه الأُمور المنوّه عنها وأمثالها. أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخر ما يشغل بالَ الأُصوليّين.

هذا، ونحن اتّباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أُمور تسعة:

ـ ١ ـ

الواجب النفسي والغيري

تقدّم في الجزء الأوّل (ص ١٢٤) معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن، فإنّه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأنّ الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدّمة على تقدير القول بوجوبها.

---

(١) راجع الفصول الغرويّة: ص ١١٦، مطارح الأنظار: ص ١٨.

وعليه، فنقول في تعريفهما:

الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيري: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح:

فإنّ قولنا[١]: «ما وجب لنفسه» قد يتوهّم منه المتوهّم لأوّل نظرة أنّ العبارة تعطي أنّ معناها أن يكون وجوب الشيء علّة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه أنّ وجوب الغير علّة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شكّ في أنّ هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشيء علّة لنفسه؟

ويندفع هذا التوهّم بأدنى تأمّل، فإنّ ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لاغبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنّه «واجب الوجود لذاته» فإنّ غرضهم منه أنّ وجوده ليس مستفاداً من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أنّ معناه أنّه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي، فإن معنى «ما وجب لنفسه» أنّ وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الّذي وجوبه لأجل الغير، لا أنّ وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتّضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وجب لواجب آخر» فإنّ معناه: أنّ وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدّمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعيّة هذه ليتجلّى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

---

(١) في ط الأولى بدل «فإنّ قولنا»: فنقول.

ـ ٢ ـ

معنى التبعيّة في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «إنّ الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره». ولكن هذا التعبير مجمل جدّاً، لأنّ التبعيّة في الوجوب يمكن أن تتصوّر لها معاني أربعة، فلابدّ من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ ـ أن يكون معنى «الوجوب التبعي» هو الوجوب بالعرض، ومعنى ذلك: أنّه ليس في الواقع إلّا وجوب واحد حقيقي ـ وهو الوجوب النفسي ـ ينسب إلى ذي المقدّمة أوّلاً وبالذات وإلى المقدّمة ثانياً وبالعرض؛ وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: «المعنى موجود باللفظ» فإنّ المقصود بذلك أنّ هناك وجوداً واحداً حقيقيّاً ينسب إلى اللفظ أوّلاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعيّة لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعيّة هنا، لأنّ المقصود من «الوجوب الغيري» وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدّمة غير وجوب ذيها النفسي، بأن يكون لكلّ من المقدّمة وذيها وجوب قائم به حقيقةً. ومعنى التبعيّة في هذا الوجه أنّ الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوباً مجازيّاً. على أنّ هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابدّيّة العقليّة للمقدّمة حتّى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عمليّاً.

٢ ـ أن يكون معنى «التبعيّة» صِرف التأخّر في الوجود، فيكون ترتّب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتّب أحد الوجودين المستقلّين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجّه للمقدّمة بعثاً مستقلّاً ولكنّه بعد البعث نحو ذيها مرتّب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الأمر

بالحجّ المرتَّب وجوداً على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعيّة أيضاً لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا. فإنّه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدّمة ـ في الحقيقة ـ وجوباً نفسيّاً آخر في مقابل وجوب ذي المقدّمة وإنّما يكون وجوب ذي المقدّمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدّميّة، فإنّها لا تكون إلّا موصلة إلى ذي المقدّمة في وجودها وفي وجوبها معاً.

٣ ـ أن يكون معنى «التبعيّة» ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدّمة على وجهٍ يكون معلولاً له ومنبعثاً منه انبعاثَ الأثر من مؤثّره التكويني، كانبعاث الحرارة من النار.

وكأنّ هذا الوجه من التبعيّة هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلوليّة، لأنّ المعلول لا يتحقّق إلّا حيث تتحقّق علّته وإذا تحقّقت العلّة لابدّ من تحقّقه بصورة[1] لا يتخلّف عنها. وأيضاً علّلوا امتناع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علّته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعيّة الوجوب الغيري وإن اشتهر على الألسنة، لأنّ الوجوب النفسي لو كان علّة للوجوب الغيري فلا يصحّ فرضه إلّا علّة فاعليّة تكوينيّة دون غيرها من العلل، فإنّه لا معنى لفرضه علّة صوريّة أو ماديّة أو غائيّة. ولكن فرضه علّة فاعليّة أيضاً باطل جزماً، لوضوح أنّ العلّة الفاعليّة الحقيقيّة للوجوب هو الآمر، لأنّ الأمر فعل الآمر.

والظاهر أنّ السبب في اشتهار معلوليّة الوجوب الغيري هو أنّ شوق

---

(١) لم ترد «بصورة» في ط الأولى.

الآمر للمقدّمة هو الّذي يكون منبعثاً من الشوق إلى ذي المقدّمة، لأنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل شيءٍ اشتاق بالتبع إلى فعل كلّ ما يتوقّف عليه. ولكن الشوق إلى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب وإنّما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر وهو أهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي في ذي المقدّمة ولا ينتهي إليه في سلسلة العلل، وإنّما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذي المقدّمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الأمر بالمقدّمة، لأنّ الشوق ـ على كلّ حال ـ ليس علّة تامّة إلى فعل ما يشتاق إليه. فتذكّر هذا، فإنّه سينفعك في وجوب المقدّمة المفوّتة، وفي أصل وجوب المقدّمة، فإنّه بهذا البيان سيتّضح كيف يمكن فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها. وبهذا البيان سيتّضح أيضاً كيف أنّ المقدّمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوي.

٤ ـ أن يكون معنى «التبعيّة» هو ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي، ولكن لا بمعنى أنّه معلول له، بل بمعنى أنّ الباعث للوجوب الغيري ـ على تقدير القول به ـ هو الواجب النفسي باعتبار أنّ الأمر بالمقدّمة والبعث نحوها إنّما هو لغاية التوصّل إلى ذيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذيها، ولولا أنّ ذيها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدّمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعيّة تعريفهم للواجب الغيري بأنّه «ما وجب لواجب آخر» أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصّل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدّمة على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب.

وهذا المعنى هو الّذي ينبغي أن يكون معنى التبعيّة المقصودة في

الوجوب الغيري. ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها إطلاقاً واشتراطاً.

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي، ولكنّه وجوب تبعي توصّلي آلي. وشأن وجوب المقدّمة شأن نفس المقدّمة. فكما أنّ المقدّمة بما هي مقدّمة لا يقصد فاعلها إلّا التوصّل إلى ذيها كذلك وجوبها إنّما هو للتوصّل إلى تحصيل ذيها، كالآلة الموصلة الّتي لا تقصد بالأصالة والاستقلال.

وسرّ هذا واضح، فإنّ المولى ـ بناءً على القول بوجوب المقدّمة ـ إذا أمر بذي المقدّمة، فإنّه لابدّ له لغرض تحصيله من المكلّف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدّماته فيأمره بها توصّلاً إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدّمة ـ على هذا ـ بعثاً حقيقيّاً، لا أنّه يتبع البعث إلى ذيها على وجهٍ ينسب إليها بالعرض (كما في الوجه الأوّل) ولا أنّه يبعثه ببعث مستقلٍّ لنفس المقدّمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذيها (كما في الوجه الثاني) ولا أنّ البعث نحو المقدّمة من آثار البعث نحو ذيها على وجه يكون معلولاً له (كما في الوجه الثالث).

وسيأتي تتمّة للبحث في المقدّمات المفوّتة.

ـ ٣ ـ

خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتّضح معنى التبعيّة في الوجوب الغيري تتّضح لنا خصائصه الّتي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي أُمور:

١ ـ إنّ الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له ـ كما تقدّم ـ لا إطاعة استقلاليّة له، وإنّما إطاعته كوجوبه لغرض التوصّل إلى ذي المقدّمة. بخلاف الواجب النفسي، فإنّه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

٢ ـ إنّه بعد أن قلنا: إنّه لا إطاعة استقلاليّة للوجوب الغيري وإنّما إطاعته كوجوبه لصِرف التوصّل إلى ذي المقدّمة فلابدّ ألّا يكون له ثواب على إطاعته* غير الثواب الّذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدّمة، كما لاعقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدّمة؛ ولذا نجدأنّ من ترك الواجب بترك مقدّماته لا يستحقّ أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنّه يستحقّ عقابات متعدّدة بعدد مقدّماته المتروكة.

وأمّا ماورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدّمات، مثل ماورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحجّ[1] أو زيارة الحسين عليه السلام وأنّه في كلّ خطوة كذا من الثواب[2] فينبغي ـ على هذا ـ أن يُحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدّماته باعتبار أنّ أفضل الأعمال أحمزها وكلّما كثرت مقدّمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حمازة العمل ومشقّته، فينسب الثواب إلى المقدّمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار أنّها السبب في زيادة مقدار الحمازة والمشقّة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أنّ الثواب على نفس المقدّمة.

ومن أجل أنّه لا ثواب على المقدّمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه أنّ الثواب

(*) يرى السيّد الجليل المحقّق الخوئي: أنّ المقدّمة أمر قابل لأن يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتّب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتّب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه. ولا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة وعدمه(١). وهو رأي وجيه باعتبار أنّ فعل المقدّمة يُعدّ شروعاً في امتثال ذيها.

(١) الوسائل: ج ٨ ص ٥٢٩، الباب ١١٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٢

(٢) بحار الأنوار: ج ١٠١ ص ٩٠، ح ٢٨، و١٧٢، ح ٢٣.

---

(١) راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٤٠٤.

على نفس المقدّمة بما هي. وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٣ ـ إنّ الوجوب الغيري لا يكون إلّا توصّليّاً، أي لا يكون في حقيقته عباديّاً ولا يقتضي في نفسه عباديّة المقدّمة، إذ لا يتحقّق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصّة الأُولى أنّه لا إطاعة استقلاليّة له، بل إنّما يؤتى بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها وإطاعة أمر ذيها، فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها.

ومن هنا استشكلوا في عباديّة بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث. وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٤ ـ إنّ الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً وفعليّة وقوّة، قضاء لحقّ التبعيّة، كما تقدّم. ومعنى ذلك: أنّه كلّ ما هو شرط في وجوب ذي المقدّمة فهو شرط في وجوب المقدّمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما أنّه كلّما تحقّق وجوب ذي المقدّمة تحقّق معه وجوب المقدّمة. وعلى هذا قيل: يستحيل تحقّق وجوب فعليّ للمقدّمة قبل تحقّق وجوب ذيها، لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علّته. بناءً على أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذيها.

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها في المقدّمات المفوّتة كوجوب الغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوّتاً للواجب في وقته، ولهذا سُمّيت مقدّمة مفوّتة باعتبار أنّ تركها قبل الوقت يكون مفوّتاً للواجب في وقته، فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع أنّ الصوم لايجب قبل وقته، فكيف تُفرض فعليّة وجوب مقدّمته؟

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ حلّ هذا الإشكال في بحث المقدّمات المفوّتة.

- ٤ -

مقدّمة الوجوب

قسّموا المقدّمة إلى قسمين مشهورين:

١ ـ **مقدّمة الوجوب**، وتُسمّى «المقدّمة الوجوبيّة» وهي ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قولٍ مشهور. وقيل: إنّها تؤخذ في الواجب على وجهٍ تكون مفروضة التحقّق والوجود على قول آخر[1] ومع ذلك تُسمّى «مقدّمة الوجوب». ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. ويُسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط».

٢ ـ **مقدّمة الواجب**، وتُسمّى «المقدّمة الوجوديّة» وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود[2] بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لابدّ من تحصيلها مقدّمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحجّ ونحو ذلك. ويُسمّى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق».

راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الأوّل (ص ١٣٤).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ محلّ النزاع في مقدّمة الواجب هو خصوص القسم الثاني أعني المقدّمة الوجوديّة، دون المقدّمة الوجوبيّة. والسرّ واضح، لأنّه إذا كانت المقدّمة الوجوديّة[3] مأخوذة على أنّها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فإنّه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحجّ، بل إن اتّفق حصول الاستطاعة وجب

---

(١) راجع نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقّق العراقي): ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٢) كذا في النسخ، والظاهر: الوجوب.

(٣) كذا، والظاهر: الوجوبيّة.

الحجّ عندها. وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقض مافات كما فات»[١] فإنّه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل إن اتّفق الفوت وجب القضاء.

ـ ٥ ـ

المقدّمة الداخليّة

تنقسم المقدّمة الوجوديّة إلى قسمين: داخليّة، وخارجيّة.

١ ـ **المقدّمة الداخليّة**، هي جزء الواجب المركّب، كالصلاة. وإنّما اعتبروا الجزء مقدّمةً فباعتبار أنّ المركّب متوقّف في وجوده على أجزائه، فكلّ جزءٍ في نفسه هو مقدّمة لوجود المركّب، كتقدّم الواحد على الاثنين. وانما سُمّيت «داخليّة» فلأجل أنّ الجزء داخل في قوام المركّب، وليس للمركّب وجود مستقلّ غير نفس وجود الأجزاء.

٢ ـ **المقدّمة الخارجيّة**، وهي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب وله وجود مستقلّ خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو أنّ ذلك يختصّ بالخارجيّة؟

ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخليّة[٢]. وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأوّل: إنكار المقدّميّة للجزء رأساً، باعتبار أنّ المركّب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يُفرض توقّف الشيء على نفسه؟

---

(١) التهذيب: ج ٢ ص ٢٧٤، ح ١٠٨٧ وفيه: فاقض ذلك كما فاتك.

(٢) نقله شارح المعالم عن محكيّ بعض الأفاضل، راجع هداية المسترشدين: ص ٢١٧ وقد أنكره أيضاً جمع من الأعلام، منهم المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ص ١١٥، والمحقّق النائيني على ما في فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٦٨، والمحقّق العراقي على ما في نهاية الأفكار. ج ١ ص ٢٦٢.

الثاني: بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمة، ولكن يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيري مادام أنّه واجب بالوجوب النفسي، لأنّ المفروض أنّه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركّب إلّا أجزاءه بالأسر، فينبسط الواجب على الأجزاء. وحينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتّصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمّنا بيان الوجه فيه بعد الاتّفاق على الاستحالة.

ولمّا كان هذا البحث لا تتوقّع منه فائدة عمليّة حتّى مع فرض الفائدة العمليّة في مسألة وجوب المقدّمة، مع أنّه بحث دقيق يطول الكلام حوله، فنحن نطوي عنه صفحاً محيلين الطالب إلى المطوّلات إن شاء.

ـ ٦ ـ

الشرط الشرعي

إنّ المقدّمة الخارجيّة تنقسم إلى قسمين: عقليّة وشرعيّة.

١ ـ **المقدّمة العقليّة**، هي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفاً واقعيّاً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة.

٢ ـ **المقدّمة الشرعيّة**، هي كلّ أمر يتوقّف عليه الواجب توقّفاً لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقّف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويُسمّى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعي» باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[١] المستفاد منه شرطيّة الطهارة للصلاة.

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١ ص ٣٣، ح ٦٧.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟

ولقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا ـ على ما يظهر من بعض تقريرات درسه[١] ـ إلى أنّ الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري، وسمّاه «مقدّمة داخليّة بالمعنى الأعمّ» باعتبار أنّ التقييد لمّا كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له* فهو واجب بالوجوب النفسي. ولمّا كان انتزاع التقييد إنّما يكون من القيد ـ أي منشأ انتزاعه هو القيد ـ والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع إلّا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسي المتعلّق بالتقييد متعلّقاً بالقيد؛ وإذا كان القيد واجباً نفسيّاً فكيف يكون مرّةً أُخرى واجباً بالوجوب الغيري؟

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقّق الإصفهاني رحمه الله وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة[٢] وهو على حقّ في مناقشاته.

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا القيد ـ المفروض دخوله في المأمور به ـ لا يخلو إمّا أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به، وإمّا أن يكون دخيلاً في فعليّة الغرض منه. ولا ثالث لهما.

فإن كان من قبيل الأوّل، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي،

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٢٥ و٢٦٣.

(*) إنّ الفرق بين الجزء والشرط: هو أنّه في الجزء يكون التقييد (أ) والقيد معاً داخلين في المأمور به. وأمّا في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً، يعني أنّ التقييد يكون جزءاً تحليليّاً للمأمور به، إذ يكون المأمور به ـ في المثال ـ هو الصلاة بما هي مقيّدة بالطهارة، أي أنّ المأمور به هو المركّب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة، فذات الصلاة جزء تحليلي والتقييد جزء تحليلي آخر.

(٢) الظاهر عدم ورود تلك المناقشات مفصّلاً في نهاية الدراية، انظر ج ٢ ص ٣٣.

(أ) كذا، والظاهر: التقيّد. وهكذا فيما يأتي.

ولكن بمعنى أنّ متعلّق الأمر لابدّ أن يكون الخاصّ بما هو خاصّ، وهو المركّب من المقيَّد والقيد، فيكون القيد والتقييد معاً داخلين. والسرّ في ذلك واضح، لأنّ الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ماهو وافٍ بالغرض وما يفي بالغرض ـ حسب الفرض ـ هو الخاصّ بما هو خاصّ، أي المركّب من المقيَّد والقيد، لا أنّ الخصوصيّة تكون خصوصيّة في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأنّ المفروض أنّ ذات المأمور به ذي الخصوصيّة ليس وحده دخيلاً في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر أجزائه الأُخرى، ولا فرق بين جزءٍ وجزءٍ في كونه من جملة المقدّمات الداخليّة، فتسمية مثل هذا الجزء بـ«المقدّمة الداخليّة بالمعنى الأعمّ» بلاوجه، بل هو مقدّمة داخليّة بقول مطلق. كما لاوجه لتسميته بالشرط.

وإن كان من قبيل الثاني، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعيّاً أو عقليّاً ومثل هذا لا يُعقل أن يدخل في حيّز الأمر النفسي، لأنّ الغرض ـ كما قلنا ـ لايدعو بالأصالة إلّا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج، وأمّا ما له دخل في تأثير السبب ـ أي في فعليّة الغرض ـ فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الّذي يدعو إلى إيجاد شرط التأثير لابدّ أن يكون غرضاً تبعيّاً يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك، وإنّما الفرق أنّ الشرط الشرعي لمّا كان لا يُعلم دخله في فعليّة الغرض إلّا من قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، ولابدّ أن ينبّه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، إمّا بالأمر المتعلّق بالمأمور به ـ أي يأخذه قيداً فيه ـ كأن يقول مثلاً: «صلّ عن طهارة» أو بأمرٍ مستقلّ كأن يقول

مثلاً: «تطهّر للصلاة» وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلّقة به في عرض إرادة ذات السبب حتّى يكون مأموراً به بالأمر النفسي، بل الإرادة فيه تبعيّة؛ وكذا الأمر به.

فإن قلتم: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلّق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلّف من دون الشرط. قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، وإلّا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

وأمّا ثانيا: فلو سلّمنا دخول التقييد في الواجب على وجهٍ يكون جزءاً منه، فإنّ هذا لا يوجب أن يكون نفس القيد والشرط ـ الّذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد ـ مقدّمةً داخليّة، بل هو مقدّمة خارجيّة، فإنّ وجود الطهارة ـ مثلاً ـ يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدّمة خارجيّة للتقييد الّذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدّمات الخارجيّة لنفس أجزاء المأمور به الخارجيّة، فكما أنّ مقدّمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدّمة التقييد ليست جزءاً.

والحاصل: أنّه لمّا فرضتم في الشرط أنّ التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه أنّ القيد خارج، فكيف تفرضونه مرّةً أُخرى أنّه داخل في المأمور به المتعلّق بالمقيّد؟

ـ ٧ ـ

الشرط المتأخّر

لاشكّ في أنّ من الشروط الشرعيّة: ما هو متقدّم في وجوده زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناءً على أن الشرط نفس الأفعال لاأثرها الباقي إلى حين الصلاة.

ومنها: ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً، كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

وإنّما وقع الشكّ في «الشرط المتأخّر» أي أنّه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخّراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟

ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي. فإنّ المقدّمة العقليّة يستحيل فيها أن تكون متأخّرة عن ذي المقدّمة، لأنّه لا يوجد الشيء إلّا بعد فرض وجود علّته التامّة المشتملة على كلّ ما له دخل في وجوده، لاستحالة وجود المعلول بدون علّته التامّة، وإذا وُجد الشيء فقد انتهى، فأيّة حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعدُ.

ومنشأ هذا الشكّ والبحث: ورود بعض الشروط الشرعيّة الّتي ظاهرها تأخّرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الّذي هو شرط ـ عند بعضهم[1] ـ لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب إجازة بيع الفضولي بناءً على أنّها كاشفة عن صحّة البيع، لا ناقلة.

ولأجل ماذكرنا من استحالة الشرط المتأخّر في العقليّات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جدّاً. فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيّات[2] وبعضهم ذهب إلى استحالته[3] قياساً

---

(١) قال صاحب المدارك فيما علّقه على قول المحقّق: «وإن أخلّت بالأغسال لم يصحّ صومها»: واعلم أنّ إطلاق العبارة يقتضي أنّ إخلال المستحاضة بشيءٍ من الأغسال مقتضٍ لفساد الصوم، وهو مشكل، وقيّدها الشارحون بالأغسال النهاريّة وقطعوا بعدم توقّف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة وتردّدوا في غسل الليلة الماضية، مدارك الأحكام: ج ٢ ص ٣٩.

(٢) انظر كفاية الأُصول: ص ١١٨ ـ ١٢٠، فوائد الأُصول ج ١ ص ٢٧٢، نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٧٩.

(٣) الأصل في الاعتراض والإنكار على الشرط المتأخّر هو جمال المحقّقين الخونساري في حاشية الروضة على ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب في مسألة كاشفيّة الإجازة، راجع المكاسب: ج ٣ ص ٤٠٨.

على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً. والذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ماورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيّات ما عن بعض مشايخنا الأعاظم قدّس سرّه في بعض تقريرات درسه[1]. وخلاصته: إنّ الكلام تارةً يكون في شرط المأمور به، وأُخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيّاً أم وضعيّاً.

أمّا في «شرط المأمور به» فإنّ مجرّد كونه شرطاً شرعيّاً للمأمور به لا مانع منه، لأنّه ليس معناه إلّا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فإنّه يجوز في اللاحق بلافرق. نعم، إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي ـ كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنّه رافع للحدث في النهار ـ فإنّه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسرّ ذلك: أنّ المطلوب لمّا كان هو الحصّة الخاصّة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخّر لا شأن له إلّا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة، ولا محذور في ذلك. إنّما المحذور في تأثير المتأخّر في المتقدّم.

وأمّا في «شرط الحكم» سواء كان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً. فإنّ الشرط فيه معناه: أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وإنشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين أن يكون متقدّماً أو مقارناً أو متأخّراً، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخّر على الموضوع المقيّد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

---

(١) لم نتحقّق المراد من بعض مشايخه باتّاً، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٧٢ ـ ٢٨٠.

ويتقرّب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركّب التدريجي الحصول، فإنّ التكليف في فعليّته في الجزء الأوّل وما بعده يبقى مراعى إلى أن يحصل الجزء الأخير من المركّب، وقد بقيت إلى حين حصول كمال الأجزاء شرائطُ التكليف: من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فإنّ الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليّته مراعى إلى أن يحصل الشرط الّذي أُخذ مفروض الحصول. فكما أنّ الجزء الأوّل من المركّب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الأجزاء يكون واجباً وفعليَّ الوجوب من أوّل الأمر لا أنّ فعليّته تكون بعد حصول جميع الأجزاء ـ وكذا باقي الأجزاء لا تكون فعليّتها بعد حصول الجزء الأخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع ـ فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخّر فعليَّ الوجوب من أوّل الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه، لا أنّ فعليّته تكون متأخّرة إلى حين الشرط.

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظّم. ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع ممّا ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

ـ ٨ ـ

المقدّمات المفوّتة

ورد في الشريعة المطهّرة وجوب بعض المقدّمات قبل زمان ذيها في الموقّتات، كوجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه، ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل ـ على قولٍ ـ قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكّن منه بعد دخول وقتها... وهكذا.

وتُسمّى هذه المقدّمات باصطلاحهم «المقدّمات المفوّتة» باعتبار أنّ تركها موجب لتفويت الواجب في وقته، كما تقدّم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدّس بوجوب مثل هذه المقدّمات، فإنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأوّل وهلةٍ يبدو أنّ هذين الحكمين العقليّين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقليّة البديهيّة في الباب من جهتين:

أمّا أوّلاً: فلأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها، على أيّ نحوٍ فُرض من أنحاء التبعيّة، لاسيّما إذا كان من نحو تبعيّة المعلول لعلّته على ماهو المشهور. فكيف يُفرض الواجب[1] التابع في زمانٍ سابقٍ على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

وأمّا ثانياً: فلأنّه كيف يستحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته، مع أنّه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. وأمّا في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته والقدرة شرطٌ عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيّات العقليّة الّتي يبدو كأنّها متعارضة ـ وإن كان يستحيل التعارض في الأحكام العقليّة وبديهيّات العقل ـ حاول جماعة من أعلام الأُصوليّين المتأخّرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدّمه عليه، إمّا في خصوص الموقّتات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقليّة، لأنّه حينما يُفرض تقدّم وجوب ذي المقدّمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة، لأنّ وجوبه كان فعليّاً حين ترك المقدّمة.

---

(١) في ط الأُولى: الوجوب.

أمّا كيف يُفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأيّ مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الانظار والمحاولات.

فأوّل المحاولين لحلّ هذه الشبهة ـ فيما يبدو ـ صاحب الفصول الّذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلَّق»[١] الّذي اخترعه، كما أشرنا إليه في الجزء الأوّل (ص ١٣٦) وذلك في خصوص الموقّتات، بفرض أنّ الوقت في الموقّتات وقت للواجب فقط، لا للوجوب، أي أنّ الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب، بل هو قيد للواجب. فالوجوب ـ على هذا الفرض ـ متقدّم على الوقت ولكنّ الواجب معلّق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف في المشروط للوجوب وفي المعلّق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها.

ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فإنّ فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل. ونفس ثبوت وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان وجوب ذيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلّق، لأنّ الطريق في تصحيح وجوب المقدّمة المفوّتة لا ينحصر فيه، كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادّة[٢] ـ وإن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة ـ سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحجّ والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامّة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك: أنّ الوجوب الّذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيّد بشرطٍ أبداً، وكلّ ما يتوهّم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في

---

(١) الفصول الغروية: ص ٧٩ ـ ٨٠. (٢) راجع مطارح الأنظار: ص ٤٩.

الحقيقة إلى الواجب الّذي هو مدلول المادّة. غاية الأمر أنّ بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجهٍ يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم مالو كان شرطاً للوجوب. وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجهٍ يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصّلاً إلى الواجب، لأنّ الواجب يكون هو المقيّد بما هو مقيّد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعليّاً قبل مجيء وقته. وشأنه في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلّق، لا فرق بينهما في الموقّتات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليّاً فلا مانع من وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها.

والمحاولة الثالثة: ما نسب إلى بعضهم من أنّ الوقت شرط للوجوب، لا للواجب كما في المحاولتين الأوّليتين، ولكنّه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخّر[1]. وعليه، فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلّق فيصحّ فرض وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها لفعليّة الوجوب قبل زمانه، فتجب مقدّمته.

وكلّ هذه المحاولات مذكورة في كتب الأُصول المطوّلة. وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لايسعها هذا المختصر. ومع الغضّ عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها إلّا ثبوت وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها، إذ كلّ صاحب محاولةٍ منها يعتقد أنّ التخلّص من إشكال وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها ينحصر في المحاولة الّتي يتصوّرها. فالدليل الّذي يدلّ على وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب لا محالة يدلّ عنده على محاولته.

---

(١) تستفاد هذه المحاولة من كلام المحقّق العراقي ﷺ، راجع نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٩٨.

والّذي أعتقده: أنّه لا موجب لكلّ هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها، فإنّ الصحيح ـ كما أفاده شيخنا الإصفهاني رحمه الله ـ أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذيها ولا مترشّحاً منه. فليس هناك إشكال في وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها حتّى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال. وكلّ هذه الشبهة إنّما جاءت من هذا الفرض، وهو فرض معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، وهو فرض لا واقع له أبداً، وإن كان هذا القول يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بفرض أنّ وجوب ذي المقدّمة علّة لوجوب المقدّمة، بل نقول أكثر من ذلك: إنّه يجب في المقدّمة المفوّتة أن يتقدّم وجوبها على وجوب ذيها إذا كنّا نقول بأنّ مقدّمة الواجب واجبة، وإن كان الحقّ ـ وسيأتي ـ عدم وجوبها مطلقاً.

بيان[1] عدم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها[2]: إنّ الأمر في الحقيقة هو فعل الآمر، سواء كان الأمر نفسيّاً أم غيريّاً، فالآمر هو العلّة الفاعليّة له دون سواه. ولكن كلّ أمرٍ إنّما يصدر عن إرادة الآمر لأنّه فعله الاختياري والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي أنّ الآمر لابدّ أن يشتاق أوّلاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابدّ أن يدعو الغير ويدفعه ويحثّه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتدّ الشوق إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادة الحتميّة، فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب، وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كلّ مأمور به، ومن جملته «مقدّمة الواجب» فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابدّ أن نفرض حصول الشوق أوّلاً في نفس

---

(١) في ط ٢: ولبيان. (٢) في ط ٢ زيادة: نذكر.

الآمر إلى صدورها من المكلّف، غاية الأمر أنّ هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدّمة ومنبثق منه، لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ وأحبّه اشتاق وأحبّ بالتبع كلَّ ما يتوقّف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدّمات حصلت لدى الآمر ـ ثانياً ـ الإرادة الحتميّة الّتي تتعلّق بالأمر بها، فيصدر حينئذٍ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فإنّك تعرف أنّه إذا فُرض أنّ المقدمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذيها على وجهٍ لا يحصل ذوها في ظرفه وزمانه إلّا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه ـ كما في أمثلة المقدّمات المفوّتة ـ فإنّه لاشكّ في أنّ الآمر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدّم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحوّل إلى الإرادة الحتميّة بالأمر، إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذٍ، والمفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً، فلابدّ أن يأمر بها فعلاً. أمّا ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوَه والأمر به قبل وقته، لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذٍ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعليّة لوجود المانع.

والحاصل: أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة والشوق إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي المقدّمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الأوّل ولكن الشوق إلى المقدّمة يؤثّر أثره ويصير إرادة حتميّة لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدّمة لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لابدّ منه ولا يصحّ أن يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك، فإنّ هذا أمر مطّرد حتّى بالنسبة إلى أفعال الإنسان نفسه، فإنّه إذا اشتاق إلى فعل شيءٍ اشتاق إلى مقدّماته تبعاً، ولمّا كانت

المقدّمات متقدّمة بالوجود زماناً على ذيها، فإنّ الشوق إلى المقدّمات يشتدّ حتّى يبلغ درجة الإرادة الحتميّة المحرّكة للعضلات فيفعلها، مع أنّ ذي المقدّمة لم يحن وقته بعدُ ولم تحصل له الإرادة الحتميّة المحرّكة للعضلات، وإنّما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتميّة إذا حان وقته بعد طيّ المقدّمات.

فإرادة الفاعل التكوينيّة للمقدّمة متقدّمة زماناً على إرادة ذيها، وعلى قياسها الإرادة التشريعيّة، فلابدّ أن تحصل[1] للمقدّمة المتقدّمة زماناً قبل أن تحصل لذيها المتأخّر زماناً، فيتقدّم الوجوب الفعلي للمقدّمة على الوجوب الفعلي لذيها زماناً، على العكس ممّا اشتهر. ولا محذور فيه، بل هو المتعيّن.

وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر، فإنّ الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادةً، كما في الأفعال التدريجيّة الوجود.

وقد تقدّم معنى تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها فلا نعيد، وقلنا: إنّه ليس معناه معلوليّته لوجوب ذي المقدّمة وتبعيّته له وجوداً، كما اشتهر على لسان الأُصوليّين.

فان قلت: إنّ وجوب المقدّمة ـ كما سبق ـ تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً، ولا شكّ في أنّ الوقت ـ على الرأي المعروف ـ شرط لوجوب ذي المقدّمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدّمة مشروطاً به، قضاءً لحقّ التبعيّة.

قلت: إنّ الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى أنّه دخيل في مصلحة الأمر ـ كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ ـ وإن كان دخيلاً في مصلحة المأمور به، ولكنّه لا يتحقّق البعث قبله، فلابدّ أن يؤخذ

---

(١) أي: الإرادة التشريعيّة.

مفروض الوجوب[1] بمعنى عدم الدعوة إليه، لأنّه غير اختياري للمكلّف. أمّا عدم تحقّق وجوب الموقّت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت.

والسرّ واضح، لأنّ البعث حتّى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث وإلّا فلا، وإذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوَه حتّى الجعلي. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلّق، لأنّه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدّمة قبل وقت الواجب، فإنّه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعليّة البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعليّة الوجوب قبل زمان الواجب إنّما هو لوجود المانع، لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذي المقدّمة قبل وقته مفقود في المقدّمة.

ويتفرّع على هذا فرع فقهي، وهو: أنّه حينئذٍ لا مانع في المقدّمة المفوّتة العباديّة كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النيّة قبل وقت الواجب لو قلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجبة.

والحاصل: أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة المفوّتة قبل وقت ذيها ولا مانع عقليّ من ذلك.

هذا كلّه من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها. وأمّا من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه، فيُعلم دفعه ممّا سبق، فإنّ التكليف بذي المقدّمة الموقّت يكون تامّ الاقتضاء وإن لم يصر فعليّاً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشكّ في أنّ دفع التكليف مع تماميّة اقتضائه تفويتٌ لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يُعدّ ظلماً في حقّه وخروجاً عن زيّ الرقّيّة وتمرّداً عليه، فيستحقّ عليه العقاب واللوم من هذه الجهة وإن لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

---

(١) كذا، والظاهر: الوجود.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحجّ، فإنّ مثله لا يُعدّ ظلماً وخروجاً عن زيّ الرقّية وتمرّداً على المولى. لأنّه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التامّ الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقّق عنوان «الظلم للمولى» القبيح عقلاً.

ـ ٩ ـ

المقدّمة العباديّة

ثبت بالدليل أنّ بعض المقدّمات الشرعيّة لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجهٍ عبادي، وثبت أيضاً ترتّب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمّم.

وقد سبق في الأمر الثاني الإشكال فيها من جهتين: من جهة أنّ الواجِب الغيري لا يكون إلّا توصّليّاً، فكيف يجوز أن تقع المقدّمة بما هي مقدّمة عبادة ومن جهةٍ ثانية: أنّ الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه.

وفي الحقيقة أنّ هذا الإشكال ليس إلّا إشكالاً على أُصولنا الّتي أصّلناها للواجب الغيري فنقع في حيرةٍ في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجِب الغيري وبين عباديّة هذه المقدّمات الثابتة عباديّتها. وإلّا فكون هذه المقدّمات عباديّة يُستحقّ الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فإذاً، لابدّ لنا من تصحيح ما أصّلناه في الواجب الغيري بتوجيه عباديّة المقدّمة على وجهٍ يلائم توصّليّة الأمر الغيري. وقد ذهبت الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: إنّه من المتيقّن الّذي لا ينبغي أن يتطرّق إليه الشكّ من أحد أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ ثبت من طريق الشرع توقّف صحّتها

على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقّف على مجرّد أفعالها كيفما اتّفق وقوعها، بل إنّما تتوقّف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي، أي إذا وقع متقرّباً به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادي ـ مثلاً ـ هو الشرط وهو المقدّمة الّتي تتوقّف صحّة الصلاة عليها.

وعليه، لابدّ أن يُفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به، لأنّ الأمر الغيري ـ حسبما فرضناه ـ إنّما يتعلّق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديّته من الأمر الغيري حتّى يقال: إنّ عباديّته لا تلائم توصّليّة الأمر الغيري، بل عباديّته لابدّ أن تكون مفروضة التحقّق قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به. ومن هنا يصحّ استحقاق الثواب عليه، لأنّه عبادة في نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو أنّه إذا كانت عباديّة الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحّح لعباديّتها؟ والمعروف أنّه لا يصحّ فرض العبادة عبادةً إلّا بتعلّق أمر بها ليمكن قصد امتثاله، لأنّ قصد امتثال الأمر هو المقوّم لعباديّة العبادة عندهم. وليس لها في الواقع إلّا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالأخير إلى الغيري لتصحيح عباديّتها.

على أنّه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحّح لعباديّتها، لتوقّف عباديّتها ـ حينئذٍ ـ على سبق الأمر الغيري، والمفروض: أنّ الأمر الغيري متأخّر عن فرض عباديّتها لأنّه إنّما تعلّق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم. وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بوجوهٍ كثيرة.

وأحسنها فيما أرى ـ بناءً على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدّمة الواجب، وبناءً على أنّ عباديّة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلّق بها ـ

هو أنّ المصحّح لعباديّة الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حدّ ذاتها السابق على الأمر الغيري بها. وهذا الاستحباب باقٍ حتّى بعد فرض الأمر الغيري، ولكن لا بحدّ الاستحباب الّذي هو جواز الترك. إذ المفروض أنّه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها. وليس الاستحباب إلّا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتدّ وجوده، فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمرّ. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذٍ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه، فليست عباديّتها متأتّية من الأمر الغيري حتّى يلزم الإشكال.

ولكن هذا الجواب ـ على حسنه ـ غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسرّ ذلك: أنّه لو كان المصحّح لعباديّتها هو الأمر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم ألّا تصحّ هذه المقدّمات إلّا إذا جاء بها المكلّف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط، مع أنّه لا يفتي بذلك أحد، ولا شكّ في أنّها تقع صحيحة لو أتى بها بقصد امتثال أمرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحّتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: أنّه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصحّحاً لعباديّتها أنّ المأمور به بالأمر الغيري هو الطهارة المأتيّ بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابي. كيف! وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحدّه بعد ورود الأمر الغيري، فكيف يفرض أنّ المأمور به هو المأتيّ به بداعي امتثال الأمر الاستحبابي؟

بل مقصود المجيب: أنّ الأمر الغيري لمّا كان متعلّقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن أن تكون عباديّتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري، فلابدّ من فرض عباديّتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرضٍ

سابقٍ عليه، وليس هو إلّا الأمر الاستحبابي النفسي المتعلّق بها، وهذا يصحّح عباديّتها قبل فرض تعلّق الأمر الغيري بها، وإن كان حين توجّه الأمر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحدّه، وهو جواز الترك، ولكن لا تذهب بذلك عباديّتُها، لأنّ المناط في عباديّتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيّتها الذاتيّة ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلّق الأمر الغيري.

وإذا صحّ تعلّق الأمر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى أنّ الأمر الغيري يكون استمراراً لتلك المطلوبيّة، فإنّه حينئذٍ لا يبقى إلّا الأمر الغيري صالحاً للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عباديّاً، غاية الأمر أنّ عباديّته لم تجئ من أجل نفس كونه أمراً غيريّاً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبيّة النفسيّة وذلك الرجحان الذاتي الّذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عباديّاً، ولكنّها عبادية بالعرض لا بالذات حتّى يقال: إنّ الأمر الغيري توصّلي لا يصلح للعباديّة.

ومن هنا لا يصحّ الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأنّ الاستحباب بحدّه قد اندكّ في الأمر الغيري فلم يعدّ موجوداً حتّى يصحّ قصده.

نعم يبقى أن يقال: إنّ الأمر الغيري إنّما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لأنّه حسب الفرض متعلّقه هو الطهارة بصفة العبادة، لا ذات الطهارة، والأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فكيف صحّ أن يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال أمرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة؟

ولكن ندفع هذا الإشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء ـ مثلاً ـ مستحبّاً نفسيّاً فهو قابل لأن يتقرّب به من المولى، وفعاليّة التقرّب تتحقّق بقصد

الأمر الغيري المندكّ فيه الأمر الاستحبابي. وبعبارة أُخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسيّة في مرتبةٍ سابقةٍ على الأمر الغيري المتعلّق بها، والأمر الغيري إنّما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلّف بها بداعي الأمر الغيري المندكّ فيه الاستحباب ـ والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره ـ صحّ التقرّب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقّق ما هو شرط الواجب ومقدّمته.

هذا كلّه بناءً على ثبوت الأمر الغيري بالمقدّمة، وبناءً على أنّ مناط عباديّة العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها.

وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

أمّا الأوّل: فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدّمة الواجب، فلا أمر غيري أصلاً.

وأمّا الثاني فلأنّ الحقّ أنّه يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرّباً إليه تعالى. غاية الأمر أنّ العبادات قد ثبت أنّها توقيفيّة فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصحّ الإتيان بالفعل عبادةً بل يكون تشريعاً محرّماً. ولا يتوقّف ذلك على تعلّق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعليّاً من المولى، ولذا قيل: يكفي في عباديّة العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيّتها الذاتيّة للمولى حتّى لو كان هناك مانع من توجّه الأمر الفعلي بها[1].

وإذا ثبت ذلك، فنقول في تصحيح عباديّة الطهارات: إنّ فعل المقدّمة بنفسه يُعدّ شروعاً في امتثال ذي المقدّمة الّذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدّمة بنفسه يُعدّ امتثالاً للأمر النفسي بذي المقدّمة

---

(١) كفاية الأُصول: ص ١٦٦، فوائد الأُصول: ج ١ ص ٣١٥.

العبادي. ويكفي في عباديّة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرّباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبّد به. ولا شكّ في أنّ قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدّماته قاصداً بها التوصّل إلى الواجب النفسي العبادي يُعدّ طاعة وانقياداً للمولى.

وبهذا تُصحّح عباديّة المقدّمة وإن لم نقل بوجوبها الغيري، ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري.

ومن هنا يصحّ أن تقع كلّ مقدّمة عبادة ويستحقّ عليها الثواب بهذا الاعتبار وإن لم تكن في نفسها معتبراً فيها أن تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب ـ مثلاً ـ مقدّمة للصلاة، أو كالمشي حافياً مقدّمة للحجّ أو الزيارة. غاية الأمر أنّ الفرق بين المقدّمات العباديّة وغيرها أنّ غير العباديّة لا يلزم فيها أن تقع على وجهٍ قربيّ، بخلاف المقدّمات المشروط فيها أن تقع عبادة، كالطهارات الثلاث.

ويؤيّد ذلك ماورد من الثواب على بعض المقدّمات[1]. ولا حاجة إلى التأويل الّذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من أنّ الثواب على ذي المقدّمة يوزَّع على المقدّمات باعتبار دخالتها في زيادة حمازة الواجب، فإنّ ذلك التأويل مبنيّ على فرض ثبوت الأمر الغيري وأنّ عباديّة المقدّمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن إلّا من جهة الأمر الغيري، اتّباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فإن قلت: إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، فلا يُعقل أن يكون الأمر بذي المقدّمة داعياً بنفسه إلى المقدّمة إلّا إذا قلنا بترشّح أمر آخر منه بالمقدّمة، فيكون هو الداعي، وليس هذا الأمر الآخر المترشّح إلّا الأمر الغيري. فرجع الإشكال جذعاً.

---

(١) راجع ص ٣٢٦.

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، ولكنّا لا ندّعي أنّ الأمر بذي المقدّمة هو الّذي يدعو إلى المقدمة، بل نقول: إنّ العقل هو الداعي إلى فعل المقدّمة توصّلاً إلى فعل الواجب. وسيأتي أنّ هذا الحكم العقلي لا يُستكشف منه ثبوت أمر غيري من المولى. ولا يلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدّمة لتصحيح عباديّتها ويكون داعياً إليها.

والحاصل: أنّ الداعي إلى فعل المقدّمة هو حكم العقل، والمصحّح لعباديّتها شيء آخر هو قصد التقرّب بها، ويكفي في التقرّب بها إلى الله أن يأتي بها بقصد التوصّل إلى ما هو عبادة. لاأنّ الداعي إلى فعل المقدّمة هو نفس المصحّح لعباديّتها، ولا أنّ المصحّح لعباديّة العبادة منحصر في قصد الأمر المتعلّق بها. وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فإن كانت المقدّمة ذات الفعل ـ كالتطهير من الخبث ـ فالعقل لا يحكم إلّا بإتيانها على أيّ وجه وقعت. ولكن لو أتى بها المكلّف متقرّباً بها إلى الله توصّلاً إلى العبادة صحّ ووقعت على صفة العباديّة واستحقّ عليها الثواب. وإن كانت المقدّمة عملاً عباديّاً ـ كالطهارة من الحدث ـ فالعقل يُلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض أنّ المكلّف متمكّن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدّمة في نفسها مستحبّة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه في عباديّة الطهارات.

النتيجة:

مسألة مقدّمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدّمة الواجب الّذي قلنا: إنّه آخر ما يشغل بالَ الاُصوليّين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو ـ كما قلنا ـ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. إذ قلنا: إنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب أي أنّه يدرك لزومها، ولكن وقع البحث في أنّه هل يحكم أيضاً بأنّ المقدّمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟

لقد تكثّرت الأقوال جدّاً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمّها، ونذكر ماهو الحقّ منها. وهي:

١ ـ القول بوجوبها مطلقاً(١).

٢ ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً(٢) (وهو الحقّ وسيأتي دليله).

٣ ـ التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعدّ فيجب(٣).

٤ ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره(٤).

٥ ـ التفصيل بين الشرط الشرعيّ فلا يجب بالوجوب الغيري باعتبار أنّه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقّق النائيني(٥).

---

(١) لأكثر الأُصوليّين، القوانين: ج ١ ص ١٠٣.

(٢) اختاره صاحب القوانين، ونسبه إلى الشهيد الثاني في تمهيد القواعد. (لكن لم نظفر به في التمهيد) ونسبه المحقّق الرشتي إلى ظاهر المعالم وصريح الإشارات. بدائع الأفكار: ص ٣٤٨.

(٣) نسبه في القوانين إلى ابن الحاجب في خصوص الشرط الشرعي، ولم يذكر عدمَ المانع والمعدّ.

(٤) عزاه في القوانين إلى الواقفيّة، ثمّ قال: ونسبه جماعة إلى السيّد [المرتضى] رحمه الله وهو وَهْم. القوانين: ج ١ ص ١٠٤.

(٥) انظر فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٢٥ و ٢٨٤.

٦ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدّمي دون غيره[١].

٧ ـ التفصيل بين المقدّمة الموصلة، أي الّتي يترتّب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدّمة غير الموصلة فلا تجب. وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول[٢].

٨ ـ التفصيل بين ما قُصد به التوصّل من المقدّمات فيقع على صفة الوجوب وبين مالم يُقصد به ذلك فلا يقع واجباً. وهو القول المنسوب إلى الشيخ العظيم الأنصاري[٣].

٩ ـ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الّذي أشار إليه في مسألة الضدّ، وهو اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذيها[٤]. فلا تكون المقدّمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠ ـ التفصيل بين المقدّمة الداخليّة ـ أي الجزء ـ فلا تجب، وبين المقدّمة الخارجيّة فتجب[٥].

وهناك تفصيلات أُخرى عند المتقدّمين لاحاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا: إنّ الحقّ في المسألة ـ كما عليه جماعة* من المحقّقين

---

(١) ليس هذا التفصيل قسيماً للقول الثالث المتقدّم، بل هو قسم منه، وهو مقتضى كلام كلّ من استدلّ لوجوب الشرط الشرعي بالعقل، مثل ابن الحاجب والعضدي، وهكذا الكلام في التفصيل السابق، راجع بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ص ٣٥٥.

(٢) في ط الأُولى زيادة: الّذي كان يتبجّح به، راجع الفصول الغرويّة: ص ٨٢ ـ ٨٦.

(٣) راجع مطارح الأنظار: ص ٧٢.

(٤) يظهر من عبارته في بحث الضدّ، راجع معالم الدين: ص ٧١.

(٥) ليس هذا تفصيلاً في الحقيقة، فإنّ مراد من يقول بعدم وجوب المقدّمة الداخليّة هو نفي الوجوب الغيري عنها باعتبار عدم كونها مقدّمة، للزوم المغايرة بين المقدّمة وذي المقدّمة، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٢٦٤.

(*) أوّل من تنبّه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأُسلوب الّذي ذكرناه ـ فيما أعلم ـ أُستاذنا ←

المتأخّرين ـ القول الثاني، وهو عدم وجوبها مطلقاً.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه (ص ٢٩٤) من أنّه في موارد حكم العقل بلزوم شيءٍ على وجهٍ يكون حكماً داعياً للمكلّف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولوي، فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلّة.

وذلك: لأنه إذا كان الأمر بذي المقدّمة داعياً للمكلّف إلى الإتيان بالمأمور به، فإنّ دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلاً له. ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلّف لا تبقى حاجة إلى داعٍ آخر من قِبَل المولى مع علم المولى ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعي، لأنّ الأمر المولوي ـ سواء كان نفسيّاً أم غيريّاً ـ إنّما يجعله المولى لغرض تحريك المكلّف نحوَ فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع[1]. بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لأنّه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأمر بذي المقدّمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلّف إلى الإتيان بالمقدّمة فألفُ أمرٍ[2] بالمقدّمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هي مقدّمة. ومع كفاية الأمر بذي المقدّمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة اليها فأيّة حاجة تبقى إلى الأمر بها من قِبَل المولى؟ بل يكون عبثاً ولغواً، بل يمتنع، لأنّه تحصيل للحاصل.

المحقّق الإصفهاني ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ وقد عضد هذا القول السيّد الجليل المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ وكذلك ذهب إلى هذا القول، وأوضحه سيّدنا المحقق الحكيم ـ دام ظلّه ـ في حاشيته على الكفاية.

(١) كذا، والظاهر: لا داعي.

(٢) في ط ٢: فأيّ أمرٍ.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدّمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطيّة متعلّقها للواجب وتوقّفه عليها كسائر الأوامر الإرشاديّة في موارد حكم العقل. وعلى هذا يحمل قولهعليه السلام: إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة[1].

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

إنّه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذاً لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليُحذف ذلك من سجلّ الأبحاث الأُصوليّة.

❊ ❊ ❊

(١) الوسائل: ج ١ ص ٢٦١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١، بلفظ: إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة.

المسألة الثالثة

مسألة الضـدّ

تحرير محلّ النزاع:

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هـل يـقتضي النـهي عـن ضـدّه أو لا يقتضي؟ على أقوال.

ولأجل توضيح محلّ النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ الّتي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي على ثلاثة:

١ ـ الضدّ: فإنّ مرادهم من هـذه الكـلمة مـطلق المـعاند والمـنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي أنّ الضدّ ـ عندهم ـ أعمّ من الأمر الوجـودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاصّ للاصُوليّين فـي خـصوص هـذا البـاب، وإلّا فالضدّ مصطلح فلسفي يراد به ـ في باب التقابل ـ خـصوص الأمـر الوجودي الّذي له مع وجوديّ آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسّم الأُصوليّون الضدّ إلى «ضدٍّ عامّ» وهو الترك ـ أي النقيض ـ و«ضدٍّ خاصّ» وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا، فالحقّ أن تـنحل هـذه المسألة إلى مسألتـين: مـوضوع

إحداهما «الضدّ العامّ» وموضوع الأُخرى «الضدّ الخاصّ» لاسيّما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ ـ الاقتضاء: ويراد به «لابدّيّة ثبوت النهي عن الضدّ عند الأمر بالشيء» إمّا لكون الأمر يدلّ عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمّن والالتزام، وإمّا لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضدّ من دون أن يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ حتّى يدلّ عليه بالالتزام.

فالمراد من «الاقتضاء» عندهم أعمّ من كلّ ذلك.

٣ ـ النهي: ويراد به النهي المولوي من الشارع وإن كان تبعيّاً، كوجوب المقدّمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابقي (كما سبق في مبحث النواهي ج ١ ص ١٥١) هو الزجر والردع عمّا تعلّق به. وفسّره المتقدّمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه. ولكنّهم فرضوه كأنّ ذلك هو معناه المطابقي، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: إنّ طلب الترك محال فلابدّ أن يكون المطلوب الكفّ[١].

وهكذا تنازعوا في أنّ المطلوب بالنهي الترك أو الكفّ. ولا معنى لنزاعهم هذا إلّا إذا كانوا قد فرضوا أنّ معنى النهي هو الطلب، فوقعوا في حيرة في أنّ المطلوب به أيّ شيء هو، الترك أو الكفّ؟

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك ـ كما ظنّوا ـ لما كان معنى لنزاعهم في الضدّ العامّ، فإنّ النهي عنه معناه ـ على حسب ظنّهم ـ طلب ترك ترك المأمور به. ولمّا كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضدّ العامّ إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم: «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ» تبديلاً للفظٍ بلفظٍ آخر بمعناه، ويكون عبارة

(١) نسبه صاحب المعالم إلى الأكثرِين وقال: ومنهم العلّامة رحمه الله في تهذيبه، معالم الدين: ص ٩٠ ـ ٩١.

أُخرى عن القول بـ«أنّ الأمر بالشيء يقتضي نفسه». وما أشدّ سخف مثل هذا البحث!

ولعلّه لأجل هذا التوهّم ـ أي توهّم أنّ النهي معناه طلب الترك ـ ذهب بعضهم إلى عينيّة الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ العامّ.

وبعد بيان هذه الأُمور الثلاثة في تحرير محلّ النزاع يتّضح موضع النزاع وكيفيّته.

إنّ النزاع معناه يكون: أنّه إذا تعلّق أمر بشيءٍ هل إنّه لابدّ أن يتعلّق نهي المولى بضدّه العامّ أو الخاصّ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضدّ بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء. وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفيّة إثبات ذلك.

وعلى كلّ حال فإنّ مسألتنا ـ كما قلنا ـ تنحلّ إلى مسألتين: إحداهما في «الضدّ العامّ» والثانية في «الضدّ الخاصّ» فينبغي البحث عنهما في بابين:

ـ ١ ـ

الضدّ العامّ

لم يكن اختلافهم في «الضدّ العامّ» من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فإنّ الظاهر أنّهم متّفقون على الاقتضاء[1] وإنّما اختلافهم في كيفيّته:

---

(١) كيف يكون اتّفاقيّاً وقد نسب السيّد عميدالدين القولَ بالمنع إلى جمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة! (راجع مُنية اللبيب: ص ١٢٥) قال المحقّق الرشتي: وعزاه الفاضل البهائي في حاشية الزبدة على ما حكي عنه إلى البعض ويلوح من كلام العلّامة في محكيّ النهاية أيضاً، واستظهره غير واحد من كلام علم الهدى في الذريعة ـ إلى أن قال ـ وكيف كان فما في المعالم والوافية وشرحها للسيّد الصدر من إنكار هذا القول واختصاص النزاع بكيفيّة الاقتضاء لا في أصل الاقتضاء غريب، بدائع الأفكار: ص ٣٨٧.

فقيل: إنّه على نحو العينيّة[١] أي أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ، فيدلّ عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقيّة.

وقيل: إنّه على نحو الجزئيّة[٢] فيدل عليه بالدلالة التضمّنيّة، باعتبار أنّ الوجوب ينحلّ إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون «المنع من الترك» جزءًا تحليليّاً في معنى الوجوب.

وقيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ[٣] فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة.

وقيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو غير البيّن[٤] فيكون اقتضاؤه له عقليّاً صرفاً.

والحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاقتضاء، أي أنّه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجهٍ يكون هناك نهي مولوي وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: أنّ الوجوب سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازماً عقليّاً لها ـ كما هو الحقّ ـ ليس معنى مركّباً، بل هو معنى بسيط وحداني هو «لزوم الفعل».

ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه، ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولويّاً ونهياً شرعيّاً، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراءَ نفس الوجوب. وسرّ ذلك واضح، فإنّ نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن

---

(١) نسبه الفاضل الصالح المازندراني إلى جماعة من المحقّقين، والفاضل الجواد على ما حكي عنه إلى القاضي ومتابعيه، وهو مختار بعض المحقّقين وبعض من تبعه، راجع المصدر السابق.

(٢) صرّح به صاحب المعالم، معالم الدين: ص ٦٣.

(٣) مال إليه المحقّق النائيني، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٣٠٣.

(٤) لم نظفر بمصرّحٍ به، راجع بدائع الأفكار للمحقّق الرشتي: ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادةً على الأمر بذلك الشيء.

فإن كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام: أنّ نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه فهو مسلّم، بل لابدّ منه، لأنّ هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائداً على الأمر بالفعل. وإن كان مرادهم: أنّ هناك نهياً مولويّاً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل ـ كما هو موضع النزاع ـ فهو غير مسلّم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارةٍ أوضح وأوسع: أنّ الأمر والنهي متعاكسان، بمعنى أنّه إذا تعلّق الأمر بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه، وإلّا لخرج الواجب عن كونه واجباً. وإذا تعلّق النهي بشيءٍ فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوّاً إليه، وإلّا لخرج المحرَّم عن كونه محرَّماً. ولكن ليس معنى هذه التبعيّة في الأمر أن يتحقّق فعلاً نهي مولوي عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوي بالفعل. كما أنّه ليس معنى هذه التبعيّة في النهي أن يتحقّق فعلاً أمر مولوي بترك المنهيّ عنه بالإضافة إلى النهي المولوي عن الفعل.

والسرّ ما قلناه: إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه. كما أنّ نفس النهي عن الفعل كافٍ للدعوة إلى تركه، بلاحاجة إلى جعلٍ جديدٍ من المولى في المقامين، بل لا يُعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدّمة الواجب حذوَ القِذّة بالقِذّة، فراجع.

ولأجل هذه التبعيّة الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحرّرين لهذه المسألة، فحسبوا أنّ هناك نهياً مولويّاً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاء الأمر على نحو العينيّة أو التضمّن أو الالتزام أو اللزوم العقلي.

كما حسبوا هناك ـ في مبحث النهي ـ أنّ معنى النهي هو الطلب إمّا للترك أو الكفّ. وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

وهذان التوهّمان في النهي والأمر من وادٍ واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراءَ الردع عن الفعل في النهي، ولا نهي عن الترك وراءَ طلب الفعل في الأمر.

نعم، يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء أن يعبّر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله:«صلّ»: «لا تترك الصلاة». ويجوز له بدلاً من النهي عن الشيء أن يعبّر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله:«لا تشرب الخمر»: «اترك شرب الخمر» فيؤدّي التعبير الثاني في المقامين مؤدّى التعبير الأوّل المبدل منه، أي أنّ التعبير الثاني يحقّق الغرض من التعبير الأوّل.

فإذا كان مقصود القائل بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ هذا المعنى ـ أي أنّ أحدهما يصحّ أن يوضع موضع الآخر ويحلّ محلّه في أداء غرض الآمر ـ فلا بأس به وهو صحيح. ولكن هذا غير العينيّة المقصودة في المسألة على الظاهر.

ـ ٢ ـ

الضدّ الخاصّ

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ يبتني ويتفرّع على القول باقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ.

ولمّا ثبت ـ حسبما تقدّم ـ أنّه لا نهي مولوي عن الضدّ العامّ، فبالطريق الأُولى نقول: إنّه لا نهي مولوي عن الضدّ الخاصّ، لما قلنا من ابتنائه وتفرّعه عليه.

وعلى هذا، فالحقّ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه مطلقاً سواء كان عامّاً أو خاصّاً.

أمّا كيف يبتني القول بالنهي عن الضدّ الخاصّ على القول بالنهي عن الضدّ العامّ ويتفرّع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول:

إنّ القائلين بالنهي عن الضدّ الخاصّ لهم مسلكان لا ثالث لهما، وكلاهما يبتنيان ويتفرّعان على ذلك:

الأوّل: مسلك التلازم

وخلاصته: أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر. والمفروض أنّ فعل الضدّ الخاصّ يلازم ترك المأمور به، أي الضدّ العامّ، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم أنّ الضدّ العامّ محرَّم منهيّ عنه (وهو ترك الصلاة في المثال) فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاصّ (وهو الأكل في المثال) فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ.

أمّا نحن فلمّا ذهبنا إلى أنّه لا نهي مولوي عن الضدّ العامّ، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدّعاة للقول بكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه بنهي مولوي، لأنّ ملزومه ليس منهيّاً عنه حسب التحقيق الّذي مرّ.

على أنّا نقول ـ ثانياً ـ بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأنّ الضدّ العامّ منهي عنه: إنّ هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعني أنّ كبراه غير مسلّمة، وهي «إنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر» فإنّه لا يجب اتّفاق المتلازمين في الحكم ـ لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام ـ مادام أنّ مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلّم في المتلازمين أنّه لا يمكن أن يختلفا في الوجوب والحرمة على وجهٍ يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً،

لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلّف، فيستحيل التكليف من المولى بهما، فإمّا أن يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الّذي سيأتي التعرّض له.

وبهذا تبطل شبهة «الكعبي» المعروفة الّتي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الأُصوليّين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدّعاة، فإنّه نُسب إليه القول بنفي المباح[1] بدعوى أنّ كلّ ما يُظنّ من الأفعال أنّه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأن فعل كلّ مباح ملازم قهراً لواجبٍ وهو ترك محرّم واحد من المحرّمات على الأقلّ.

الثاني: مسلك المقدّميّة:

وخلاصته: دعوى أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدّم يكون ترك الأكل مقدّمة لفعل الصلاة، ومقدّمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضدّ الخاصّ.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العامّ، وإذا حرم ترك ترك الأكل، فإنّ معناه حرمة فعله، لأن نفي النفي إثبات، فيكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدّميّة. وقد رأيت كيف ابتني النهي عن الضدّ الخاصّ على ثبوت النهي عن الضدّ العامّ.

ونحن إذ قلنا بأنّه لا نهي مولوي عن الضدّ العامّ، فلا يحرم ترك ترك الضدّ الخاصّ حرمةً مولويّة، أي لا يحرم فعل الضدّ الخاصّ، فثبت المطلوب.

على أنّ مسلك المقدّمية غير صحيح من وجهين آخرين:

---

(١) معالم الدين: ص ٦٨.

أحدهما: أنّه بعد التنزّل عمّا تقدّم وتسليم حرمة الضدّ العامّ، فإنّ هذا المسلك ـ كما هو واضح ـ يبتني على وجوب مقدّمة الواجب، وقد سبق أن أثبتنا أنّها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه لا يكون ترك الضدّ الخاصّ واجباً بالوجوب الغيري المولوي حتّى يحرم فعله.

ثانيهما: أنّا لا نسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة لفعل المأمور به، وهذه المقدّميّة ـ أعني مقدّميّة الضدّ الخاصّ ـ لا تزال مثاراً للبحث عند المتأخّرين حتّى أصبحت من المسائل الدقيقة المطوّلة. ونحن في غنىً عن البحث عنها بعد ما تقدّم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لابأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مقدّميّة ترك الضدّ، فنقول:

إنّ المدّعي لمقدّميّة ترك الضدّ لضدّه تبتني دعواه على أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضدّ الآخر، للتمانع بين الضدّين، أي لا يمكن اجتماعهما معاً، ولا شكّ في أنّ عدم المانع من المقدّمات، لأنّه من متمّمات العلّة، فإنّ العلّة التامّة ـ كما هو معروف ـ تتألّف من المقتضي وعدم المانع.

فيتألّف دليله من مقدّمتين:

١ ـ الصغرى: انّ عدم الضدّ من باب «عدم المانع» لضدّه، لأنّ الضدّين متمانعان.

٢ ـ الكبرى: انّ «عدم المانع» من المقدّمات.

فينتج من الشكل الأوّل: أنّ عدم الضدّ من المقدّمات لضدّه.

وهذه الشبهة إنّما نشأت من أخذ كلمة «المانع» مطلقة، فتخيّلوا أنّ لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى، فانتظم عندهم القياس الّذي ظنّوه منتجاً. بينما أنّ الحقّ أنّ التمانع له معنيان، ومعناه في الصغرى غير معناه

في الكبرى، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، فلم يتألّف قياس صحيح.

بيان ذلك: أنّ التمانع تارةً يراد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملاءمة بين الشيئين. وهو المقصود من التمانع بين الضدّين، إذ هما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان. وأُخرى يراد منه التمانع في التأثير وإن لم يكن بينهما تمانع وتنافٍ في الوجود، وهو الّذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود، إذ يكون المحلّ غيرقابل إلّا لتأثير أحد المقتضيين، فإنّ المقتضيين حينئذٍ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثّر أحدهما إلّا بشرط عدم المقتضي الآخر. وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى، فإنّ المانع الّذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الّذي يقتضي ضدّ أثر الأوّل. وعدم المانع إمّا لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه، فنحن نسلّم أنّ عدم الضدّ من باب عدم المانع، ولكنّه عدم المانع في الوجود، وما هو من المقدّمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، فلا نستنتج من القياس أنّ عدم الضدّ من المقدّمات.

وأعتقد أنّ هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبّه. وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تتحمّلها الرسالة. ولسنا بحاجةٍ إلى نفي المقدّمة لإثبات المختار بعد ماقدّمناه.

ثمرة المسألة

إنّ ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختصّ بالضدّ الخاصّ فقط، وأهمّها والعمدة فيها هي: صحّة الضدّ إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

بيان ذلك: أنّه قد يكون هناك واجب ـ أيّ واجب كان عبادة أو غير عبادة ـ وضدّه عبادة، وكان الواجب أرجح في نظر الشارع من ضدّه العبادي، فإنّه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضادّ بين متعلّقيهما والأوّل أرجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجّز هو الأوّل دون الثاني.

وحينئذٍ، فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الضدّ العبادي يكون منهيّاً عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً. وإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الضدّ العبادي لا يكون منهيّاً عنه، فلا مقتضي لفساده.

وأرجحيّة الواجب على ضدّه الخاصّ العبادي يتصوّر في أربعة موارد:

١ ـ أن يكون الضدّ العبادي مندوباً، ولا شكّ في أنّ الواجب مقدّم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فإنّه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لا يصحّ الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولابدّ أن تقع النافلة فاسدة. نعم، لابدّ أن تُستثنى من ذلك نوافل الوقت، لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة[1] كنافلتي الظهر والعصر.

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصحّ منه النوافل مطلقاً بناءً على النهي عن الضدّ. بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضدّ، فإنّ عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليلٍ خاصّ.

٢ ـ أن يكون الضدّ العبادي واجباً، ولكنّه أقلّ أهمّيةً عند الشارع من الأوّل، كما في مورد اجتماع إنقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة

(١) راجع الوسائل: ج ٣ ص ٩٦، الباب ٥ من أبواب المواقيت.

الواجبة.

٣ ـ أن يكون الضدّ العبادي واجباً أيضاً، ولكنّه موسّع الوقت والأوّل مضيّق، ولا شكّ في أنّ المضيّق مقدّم على الموسّع وإن كان الموسّع أكثر أهمّية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤ ـ أن يكون الضدّ العبادي واجباً أيضاً، ولكنّه مخيّر والأوّل واجب معيّن، ولا شكّ في أنّ المعيّن مقدّم على المخيّر وإن كان المخيّر أكثر أهمّية منه، لأنّ المخيّر له بدل دون المعيّن. مثاله: اجتماع سفر منذور في يوم معيّن مع خصال الكفّارة، فلو ترك المكلّف السفر واختار الصوم من خصال الكفّارة فإن كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه كان الصوم منهيّاً عنه فاسداً.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها. ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها، فإنّ ترتّبها وظهورها يتوقّف على أمرين:

الأوّل: القول بأنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتّى النهي الغيري التبعي، لأنّه إذا قلنا بأنّ النهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. وهو واضح، لأنّ الضدّ العبادي حينئذٍ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضدّ أم لم نقل.

والحقّ أنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتّى النهي الغيري على الظاهر. وسيأتي تحقيق ذلك في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالاً فنقول: إنّ أقصى مايقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو أنّ النهي التبعي لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهيّ عنه، وإذا كان الأمر كذلك فالمنهيّ عنه باقٍ على ماهو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرّب فيه

إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشيء ـ وإن صدر من بعض أعاظم مشائخنا[١] ـ لأنّ المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فإنّه من الواضح أنّ المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويّان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيّين، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرّب به إليه، ومجرّد وجود مصلحةٍ فيه لا يوجب مرغوبيّته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أُخرى: لاوجه للتقرّب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض أنّ النهي التبعي نهي مولوي، وكونه تبعيّاً لا يخرجه عن كونه زجراً وتنفيراً وتبعيداً عن الفعل وإن كان التبعيد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير.

نعم، لو قلنا بأنّ النهي عن الضدّ ليس نهياً مولويّاً بل هو نهي يقتضيه العقل الّذي لا يُستكشف منه حكم الشرع ـ كما اخترناه في المسألة ـ فإنّ هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيداً عن المولى إلّا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

الثاني: أنّ صحّة العبادة والتقرّب لا يتوقّف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي في التقرّب بها إحراز محبوبيّتها الذاتيّة للمولى وإن لم يكن هناك أمر فعلي بها لمانع.

أمّا إذا قلنا بأنّ عباديّة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً، لأنّه قد تقدّم أنّ الضدّ العبادي ـ سواء كان مندوباً، أو واجباً أقلّ أهمّية، أو موسّعاً، أو مخيّراً ـ لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة

---

(١) راجع فوائد الأُصول ١: ٣١٦، أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

صحيحة وإن قلنا بعدم النهي عن الضدّ.

والحقّ هو الأوّل، أي أنّ عباديّة العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها فعلاً، بل إذا أُحرز أنّها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فإنّه يصحّ التقرّب بها إليه وإن لم يأمر بها فعلاً لمانعٍ، لأنّه ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدّمة الواجب ص ٣٤٨ ـ يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرّباً به إليه مع عدم ما يمنع من التعبّد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهيّاً عنه. ولا تتوقّف عباديّته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدّس سرّه[١].

هذا، وقد يقال في المقام نقلاً عن المحقّق الثاني ـ تغمّده الله برحمته ـ: إنّ هذه الثمرة تظهر حتّى مع القول بتوقّف العبادة على تعلّق الأمر بها، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسّع والمضيّق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهمّ والمهمّ المضيّقين[٢].

والسرّ في ذلك: أنّ الأمر في الموسّع إنّما يتعلّق بصِرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلّف في أيّ وقت شاء من الوقت الوسيع المحدّد له، أمّا الأفراد بما لها من الخصوصيّات الوقتيّة فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيّق إذا لم يقتض النهي عن ضدّه فالفرد المزاحم له من أفراد ضدّه الواجب الموسّع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة، ولكنّه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها. وهذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة، لأنّ انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقّق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فردٍ آخر، لأنّه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين

---

(١) جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) نقله في فوائد الأصول (ج ١ ص ٣١٢) عن محكيّ المحقّق الكركي، وما ظفرنا به في جامع المقاصد ممّا يرتبط بالمقام ليس بهذا البيان والتفصيل، فراجع ج ٥ ص ١٢ ـ ١٤.

فردٍ وفردٍ.

وبعبارة أوضح: أنّه لو كان الوجوب في الواجب الموسّع ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بتعدّد أفراده الطوليّة الممكنة في مدّة الوقت المحدّد على وجهٍ يكون التخيير بينها شرعيّاً، فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيّق ولا أمر آخر يصحّحه، فلا تظهر الثمرة، ولكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّه ليس في الواجب الموسّع إلّا وجوب واحد يتعلّق بصِرف وجود الطبيعة، غير أنّ الطبيعة لمّا كانت لها أفراد طوليّة متعدّدة يمكن انطباقها على كلّ واحدٍ منها فلا محالة يكون المكلّف مخيّراً عقلاً بين الأفراد، أي يكون مخيّراً بين أن يأتي بالفعل في أوّل الوقت أو ثانيه أو ثالثه... وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أيّ وقتٍ يكون هو الّذي ينطبق عليه المأمور به وإن امتنع أن يتعلّق الأمر به بخصوصه لمانعٍ، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له، بل من جهة شيءٍ خارج عنه، وهو المزاحمة مع المضيّق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقّق الثاني في المقام.

ولكن شيخنا المحقّق النائيني لم يرتضه، لأنّه يرى أنّ المانع من تعلّق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلّق بالطبيعة له[1] يعني أنّه يرى أنّ الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمله، وانطباق الطبيعة بما هي لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة.

والسرّ في ذلك واضح، فإنّا إذ نسلّم أنّ التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول: إنّ التخيير إنّما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد الّتي بينها التخيير.

(١) فوائد الأُصول ١: ٣١٤.

أمّا انّ الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فلأنّ الأمر إنّما يتعلّق بالطبيعة المقدورة للمكلّف بما هي مقدورة، لأنّ القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنّها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عامّ شامل في إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة. بيان ذلك: أنّ الأمر إنّما هو لجعل الداعي في نفس المكلّف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً، لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع، فيُعلم من هذا أنّ القدرة مأخوذة في متعلّق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب، بمعنى أنّ الخطاب لمّا كان يقتضي القدرة على متعلّقه، فتكون سعة دائرة المتعلّق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلى هذا، فلا يكون الأمر شاملاً لما هو ممتنع من الأفراد، إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة، والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلّق الخطاب، لأنّه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلّق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وإن كان بمقتضى حكم العقل لابدّ أن يقيَّد الوجوب بها. فالفرد المزاحم ـ على هذا ـ هو أحد أفراد الطبيعة بما هي الّتي تعلّق بها كذلك.

وتشييد ما أفاده أُستاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتّب

وإذا امتدّ[1] البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهيّة تنشأ من الخلاف

(١) في ط الأُولى: انجرّ.

المتقدّم لابدّ من التعرّض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهي: أنّ كثيراً من الناس نجدهم يحرصون ـ بسبب تهاونهم ـ[١] على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيءٍ هو ضدّ للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون[٢] بعض الواجبات العباديّة في حين أنّ هناك عليهم واجباً أهمّ منه فيتركونه، أو واجباً مضيّق الوقت مع أنّ الأوّل موسّع فيقدّمون الموسّع على المضيّق، أو واجباً معيّناً مع أنّ الأوّل مخيّر فيقدّمون المخيّر على المعيّن ... وهكذا.

ويجمع الكلّ تقديم فعل المهمّ العبادي على الأهمّ، فإنّ المضيّق أهمّ من الموسّع، والمعيّن أهمّ من المخيّر، كما أنّ الواجب أهمّ من المندوب (ومن الآن سنعبّر بالأهم والمهمّ ونقصد ما هو أعمّ من ذلك كلّه).

فإذا قلنا بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود أمر فعلي متعلّق به، وقلنا بأنّه لا نهي عن الضدّ، أو النهي عنه لا يقتضي الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأنّ فعل المهمّ العبادي يقع صحيحاً حتّى مع فعليّة الأمر بالأهمّ، غاية الأمر يكون المكلّف عاصياً بترك الأهمّ من دون أن يؤثّر ذلك على صحّة ما فعله من العبادة.

وإنّما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضدّ وأنّ النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها ـ كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره[٣] فإنّ أعمالهم هذه كلّها باطلة ولا يستحقّون عليها ثواباً، لأنّه إمّا منهيّ عنها والنهي يقتضي الفساد، وإمّا لا أمر بها وصحّتها

(١) العبارة في ط الأُولى هكذا: وهي أنّ كثيراً ما يكون محلّ بلوى الناس ما يقع منهم بسبب سوء اختيارهم وتهاونهم على الغالب، وذلك حينما يحرصون.

(٢) في ط الأُولى: وكم يفعلون.

(٣) راجع جواهر الكلام: ج ٩ ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

تتوقّف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهمّ العبادي مع وجود الأمر بالأهمّ؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمّ بنحو الترتّب بين الأمرين ـ الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ ـ مع فرض القول بعدم النهي عن الضدّ وأنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود الأمر*.

والظاهر أنّ أوّل من أسّس هذه الفكرة وتنبّه لها المحقّق الثاني[1] وشيّد أركانها السيّد الميرزا الشيرازي[2] كما أحكمها ونقّحها شيخنا المحقّق النائيني[3] ـ طيّب الله مثواهم ـ.

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الأُصولي تصويراً وعمقاً.

وخلاصة «فكرة الترتّب»: أنّه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهمّ فعليّاً عند عصيان الأمر بالأهمّ، فإذا عصى المكلّف وترك الأهمّ فلا محذور في أن يُفرض الأمر بالمهمّ حينئذٍ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، كما سيأتي توضيحه.

وإذاً لم يكن مانع عقلي من هذا الترتّب، فإنّ الدليل يساعد على وقوعه، والدليل هو نفس الدليلين المتضمّنين للأمر بالمهمّ والأمر بالأهمّ، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتّب.

وعليه، ففكرة الترتّب وتصحيحها يتوقّف على شيئين رئيسين في

(*) أمّا نحن الّذين نقول بأنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر فعلاً وأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، ففي غنىً عن القول بالترتّب لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدّين ـ الأهمّ والمهمّ ـ كما تقدّم.

(١) انظر جامع المقاصد ٥: ١٣.

(٢) في أجود التقريرات (ج ١ ص ٣٠٠) ما يلي: إنّ إسناد صحّة الخطاب الترتّبي إلى السيّد المحقّق العلّامة الشيرازي ﵀ ـ بتقريب: أنّه وإن كان يستلزم طلب الجمع، إلّا أنّه لا محذور فيه لتمكّن المكلّف من التخلّص عنه بتركه العصيان ـ ليس مطابقاً للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه.

(٣) راجع فوائد الأُصول ١: ٣٣٦.

الباب: أحدهما إمكان الترتّب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

أمّا الأوّل ـ وهو إمكانه في نفسه ـ فبيانه: أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتّب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعليّة الأمر بالضدّين في آنٍ واحد، لأنّ القائل بالترتّب يقول بإطلاق الأمر بالأهمّ وشموله لصورتي: فعل الأهمّ وتركه، ففي حال فعليّة الأمر بالمهمّ [وهو حال ترك الأهمّ][1] يكون الأمر بالأهمّ فعليّاً على قوله، والأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال.

ولكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتّب ـ باطلة، لأنّ قوله: «الأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد «في آنٍ واحد» يوهم أنّه راجع إلى «الضدّين» فيكون محالاً، إذ يستحيل الجمع بين الضدّين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى «الأمر» ولا استحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدّين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آنٍ واحد، لأنّ المحال هو الجمع بين الضدّين لا الأمر بهما في آنٍ واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أمّا أنّ قيد «في آنٍ واحد» راجع إلى «الأمر» لا إلى «الضدّين» فواضح، لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهم مشروط بترك الأهمّ، فالخطاب الترتّبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدّين بل يقتضي عكس ذلك، لأنّه في حال انشغال المكلّف بامتثال الأمر بالأهمّ وإطاعته لا أمر في هذا الحال إلّا بالأهمّ، ونسبة المهمّ إليه حينئذٍ كنسبة المباحات إليه. وأمّا في حال ترك الأهم والانشغال بالمهمّ، فإنّ الأمر بالأهمّ نسلّم أنّه يكون فعليّاً وكذلك الأمر بالمهمّ، ولكن خطاب المهمّ حسب الفرض مشروط بترك الأهمّ وخلوّ الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهمّ

---

(١) لم يرد في ط الأُولى.

داعياً للمكلّف إلى فعل المهمّ في حال ترك الأهمّ فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهمّ والمهمّ في آنٍ واحد.

وبعبارة أوضح: أنّ إيجاب الجمع لا يمكن أن يتصوّر إلّا إذا كان هناك مطلوبان في عرضٍ واحد على وجهٍ لو فُرض إمكان الجمع بينهما لكان كلّ منهما مطلوباً، وفي الترتّب لو فُرض محالاً إمكان الجمع بين الضدّين، فإنّه لا يكون المطلوب إلّا الأهمّ ولا يقع المهمّ في هذا الحال على صفة المطلوبيّة أبداً، لأنّ طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهمّ، فمع فعله لا يكون مطلوباً.

وأمّا الثاني ـ وهو الدليل على وقوع الترتّب وأنّ الدليل هو نفس دليلي الأمرين ـ فبيانه: أنّ المفروض أنّ لكلّ من الأهمّ والمهمّ ـ حسب دليل كلّ منهما ـ حكماً مستقلّاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما أنّ المفروض أنّ دليل كلّ منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما اتّفاقاً فبحسب إطلاقهما يقتضيان إيجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلابدّ أن نرفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكنّ المفروض أنّ الأهم أولى وأرجح، ولا يُعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهمّ على الأهمّ، فيتعيّن رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهمّ فقط، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهمّ، لأنّه إنّما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهمّ لمكان المزاحمة بينهما وأرجحيّة الأهمّ، والضرورات إنّما تُقدّر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهمّ مع بقاء أصل الدليل، فإنّ معنى ذلك اشتراط خطاب المهمّ بترك الأهمّ. وهذا هو معنى الترتّب المقصود.

والحاصل: أنّ معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمّ بترك الأهمّ، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين مع ضمّ حكم العقل

بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معاً وبتقديم الراجح على المرجوح الّذي لا يرفع إلّا إطلاقَ دليل المهمّ، فيبقى أصل دليل الأمر بالمهمّ على حاله في صورة ترك الأهمّ، فيكون الأمر الّذي يتضمّنه الدليل مشروطاً بترك الأهمّ.

وبعبارة أوضح: أنّ دليل المهمّ في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهمّ وصورة تركه، ولمّا رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهمّ ـ لمكان المزاحمة وتقديم الراجح ـ فيبقى شموله لصورة ترك الأهمّ بلامزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهمّ.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة (راجع عن معنى دلالة الإشارة الجزء الأوّل ص ١٨٧).

هذه خلاصة «فكرة الترتّب» على علاتها. وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وإيضاح تركناها إلى المطوّلات. وقد وضع لها شيخنا المحقّق النائيني خمس مقدّمات لسدّ ثغورها، راجع عنها تقريرات تلامذته[1].

❊ ❊ ❊

(١) راجع فوائد الأُصول ١: ٣٣٦ ـ ٣٥٢.

المسألة الرابعة

اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع:

واختلف الأُصوليّون من القديم في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا يجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أوّلهم الفضل ابن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محقّقي المتأخّرين[1]. وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا[2].

---

(١) قال المحقّق القمّي: إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيّد في الذريعة، وذهب إليه جلّة من فحول متأخّرينا كمولانا المحقّق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقّق الخوانساري وولده المحقّق والفاضل المحقّق الشيرواني والفاضل الكاشاني، والسيّد الفاضل صدرالدين، وأمثالهم ـ رحمهم الله تعالى ـ بل ويظهر من الكليني ـ حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه ـ رضاؤه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة وإنّما المخالف فيه كان من العامّة، كما أشار إلى ذلك العلّامة المجلسي في كتاب بحار الأنوار أيضاً؛ وانتصر هذا المذهب أيضاً جماعة من أفاضل المعاصرين، قوانين الأُصول: ج ١ ص ١٤٠.

(٢) في تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري: فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض ←

وكأنّ المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن أن نتصوّر النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ حتّى لوقلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال ـ كما تقوله الأشاعرة ـ لأنّ التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهي بشيء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محلّ وفاقٍ بين الجميع.

إذاً، فكيف صحّ هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب: أنّ التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلابدّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة:«الاجتماع»، «الواحد»، «الجواز». ثمّ ينبغي أن نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الّذي أضافه بعض المؤلّفين[1] وهو على حقّ. وعليه نقول:

١ ـ **الاجتماع**: والمقصود منه هو الالتقاء الاتّفاقي بين المأمور به والمنهيّ عنه في شيءٍ واحد. ولا يُفرض ذلك إلّا حيث يُفرض تعلّق الأمر بعنوانٍ وتعلّق النهي بعنوانٍ آخر لاربط له بالعنوان الأوّل. ولكن قد يتّفق نادراً أن يلتقي العنوانان في شيءٍ واحد ويجتمعا فيه، وحينئذٍ يجتمع ـ أي يلتقي ـ الأمر والنهي.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

١ ـ أن يكون اجتماعاً مورديّاً، يعني أنّه لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكلّ من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان «الواجب» وثانيهما مطابقاً لعنوان

الأشاعرة ـ كالباقلاني ـ إلى الامتناع، بل عن جماعة ـ منهم العلّامة والسيّد الجليل في إحقاق الحقّ والعميدي وصاحبي المعالم والمدارك وصاحب التجريد ـ الإجماع عليه، بل ادّعى بعضهم الضرورة، وليس بذلك البعيد، مطارح الأنظار: ص ١٢٩.

(١) الفصول الغرويّة: ص ١٢٤.

«المحرّم» مثل النظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان «الصلاة» ولا الصلاة مطابق عنوان «النظر إلى الأجنبيّة» ولاهما ينطبقان على فعلٍ واحد.

فإنّ مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هوداخلاً في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلّف بينهما بأن نظر إلى الاجنبيّة في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آنٍ واحد ولا تفسد صلاته.

٢ ـ أن يكون اجتماعاً حقيقيّاً وإن كان ذلك في النظر العرفي وفي بادئ الرأي، يعني أنّه فعل واحد يكون مطابقاً لكلّ من العنوانين كالمثال المعروف: الصلاة في المكان المغصوب.

فإنّ مثل هذا المثال هو محلّ النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنّه لاربط لعنوان «الصلاة» المأمور به بعنوان «الغصب» المنهيّ عنه، ولكن قد يتّفق للمكلّف صدفةً أن يجمع بينهما بأن يصلّي في مكانٍ مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو «الصلاة» مع العنوان المنهي عنه وهو «الغصب» وذلك في الصلاة المأتيّ بها في مكانٍ مغصوب، فيكون هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان «الصلاة» ولعنوان «الغصب» معاً. وحينئذٍ إذا اتّفق ذلك للمكلّف فإنّه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهةٍ فيقتضي أن يكون المكلّف مطيعاً للأمر ممتثلاً، وداخلاً فيما هو منهيّ عنه من جهة أُخرى فيقتضي أن يكون المكلّف عاصياً به مخالفاً.

٢ ـ الواحد: والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أنّ له وجوداً واحداً يكون ملتقىً ومجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدّد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبيّة والصلاة، فإنّ وجود أحدهما غير وجود الآخر، فإنّ الاجتماع في مثل هذا يُسمّى «الاجتماع الموردي» كما تقدّم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فإنّ التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب

ماهيّته الشخصيّة. وثانيتهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيّته الكلّية كأن يكون الكلّي نفسه مجمعاً للعنوانين كالكون الكلّي الّذي ينطبق عليه أنّه صلاةٌ وغصبٌ.

وعليه، فالمقصود من «الواحد» في المقام: الواحد في الوجود. فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محلّ الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهيّ عنه متغايرين وجوداً، ولكنّهما يدخلان تحت ماهيّة واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فإنّهما واحد بالجنس باعتبار أنّ كلّاً منهما داخل تحت عنوان «السجود» ولا شكّ في خروج ذلك عن محلّ النزاع.

٣ ـ الجواز: والمقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع، وهو واضح. ويصحّ أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي وهو قد يرجع إلى الأوّل باعتبار أنّ القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ أُخر، كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيّين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلّها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتّضح لك جيّداً تحرير النزاع فيها، فإنّ حاصل النزاع في المسألة يكون أنّه في مورد التقاء عنواني «المأمور به» و «المنهيّ عنه» في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟

ومعنى ذلك:

إنّه هل يصحّ أن يبقى الأمر متعلّقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلّقاً بالعنوان[1] المنطبق على ذلك الواحد،

---

(١) في ط الأُولى: بعنوانه.

فيكون المكلّف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد.

أو أنّه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين إمّا مأموراً به فقط أو منهيّاً عنه فقط، أي أنّه إمّا أن يبقى الأمر على فعليّته فقط فيكون المكلّف مطيعاً لاغير، أو يبقى النهي على فعليّته فقط فيكون المكلّف عاصياً لاغير.

والقائل بالجواز لابدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١ ـ أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّق التكليف ولا يسري الحكم إلى المعنون، فانطباق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلّقاً للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع ـ أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهيّ عنه في واحد ـ لأنّه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

٢ ـ أن يرى أنّ المعنون ـ على تقدير تسليم أنّه هو متعلّق الحكم حقيقة لا العنوان ـ يكون متعدّداً واقعاً إذا تعدّد العنوان، لأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة ـ وإن كان فعلٌ واحدٌ في ظاهر الحال صار مطابقاً للعنوانين ـ هناك معنونان كلّ واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقّة العقليّة إلى الاجتماع الموردي الّذي قلنا: إنّه لابأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعاً بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ماهو منهيّ عنه في وجوده. ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلّق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلّق به الأمر، فيكون المكلّف في جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً في آنٍ واحد، كالناظر إلى الأجنبيّة في أثناء الصلاة.

وبهذا يتّضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة

ليس هو قولاً باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل إمّا أنّه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهيّ عنه في واحدٍ من دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهي، وإمّا أن يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهي ولا بين المأمور به والمنهيّ عنه.

وأمّا القائل بالامتناع، فلابدّ أن يذهب إلى أنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فإنّه لا يمكن حينئذٍ بقاء الأمر والنهي معاً وتوجّههما متعلّقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنّه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فإمّا أن يبقى الأمر ولا نهي، أو يبقى النهي ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع، إذ عبّر بكلمة «التوجّه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي إلى شيء واحد...[١]

المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلّة:

ومن التقرير المتقدّم لبيان محلّ النزاع يظهر كيف أنّ المسألة هذه ينبغي أن تدخل في الملازمات العقليّة غير المستقلّة، فإنّ معنى القول بالامتناع هو: تنقيح صغرى الكبرى العقليّة القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحدٍ حقيقي.

توضيح ذلك: أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فإنّه يتنقّح عندنا موضوع اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ الثابتين شرعاً، فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

---

(١) معالم الدين: ص ٩٣.

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهيّ عنه في واحدٍ بسوء الاختيار فإن بقي الأمر والنهي فعليّين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد (وهذه هي الصغرى).

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون. وإنّما تُفرض هذه الملازمة حيث يُفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما.

ثمّ نقول: ولكنّه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى).

وهذه الكبرى عقليّة تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استُثني فيه نقيض التالي، فيثبت به نقيض المقدّم، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليّين معاً.

وأمّا بناءً على الجواز، فيخرج هذا المورد ـ مورد الالتقاء ـ عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقليّة.

ولا يجب في كون المسألة أُصوليّة من المستقلّات العقليّة وغيرها أن تقع صغرى للكبرى العقليّة على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي أن تقع صغرى على أحد الأقوال فقط؛ فإنّ هذا شأن جميع المسائل الأُصوليّة المتقدّمة ـ اللفظيّة والعقليّة ـ ألا ترى أنّ المباحث اللفظيّة كلّها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع أنّ المسألة لا تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، فإنّه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

ولا وجه لتوهّم كون هذه المسألة فقهيّة أو كلاميّة أو أُصوليّة لفظيّة. وهو واضح بعد ما قدّمناه من شرح تحرير النزاع، وبعد ما ذكرناه سابقاً

في أوّل هذا الجزء[١] من مناط كون المسألة الأُصوليّة من باب غير المستقلّات العقليّة.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع:

وبعد ما حرّرناه من بيان النزاع في المسألة يتّضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: إمّا القول بأنّ متعلّق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنوناتها، وإمّا القول بأنّ تعدّد العنوان يستدعي تعدّد المعنون.

فتكون مسألة تعدّد المعنون بتعدّد العنوان وعدم تعدّده حيثيّة تعليليّة في مسألتنا ومن المبادئ التصديقيّة لها على أحد احتمالين، لا أنّها هي نفس محلّ النزاع في الباب، فإنّ البحث هنا ليس إلّا عن نفس الجواز وعدمه، كما عبّر بذلك كلّ من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلّى المناقشة فيما أفاده في «كفاية الأُصول» في رجوع محلّ البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدّد العنوان لتعدّد المعنون وعدمه[٢].

فإنّه فرق عظيم بين ما هو محلّ النزاع وبين ما يبتني عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن كان في هذه المسألة لابدّ للأُصولي من البحث عن أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون، باعتبار أنّ هذا البحث ليس ممّا يُذكر في موضعٍ آخر.

قيد المندوحة:

ذكرنا فيما سبق[٣] أنّ بعضهم قيّد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. ومعنى المندوحة: أن يكون المكلّف متمكّناً من امتثال الأمر في موردٍ آخر غير مورد الاجتماع.

---

(١) راجع ص ٢٦٦.

(٢) كفاية الأُصول: ص ١٩٣.

(٣) راجع ص ٣٧٧.

ونظر إلى ذلك كلّ من قيّد موضع النـزاع بـما إذا كـان الجـمع بـين العنوانين بسوء اختيار المكلّف.

وإنّما قيّد بها موضع النزاع، للاتّفاق بين الطرفين عـلى عـدم جـواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلّف.

والسرّ واضح، فإنّه عند الانحصار تستحيل فعليّة التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً، لأنّه إن فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي، وإن تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهي.

وظاهر أنّ اعتبار قيد «المندوحة» لازم لما ذكـرناه، إذ ليس النـزاع جهتيّاً كما ذهب إليه صاحب الكفاية[1] ـ أي من جهة كفاية تعدّد العنوان في تعدّد المعنون وعدمه وإن لم يجز الاجتماع من جهة أُخرى ـ حتّى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع ـ كما تقدّم ـ هو في جواز الاجتماع وعدمه من أيّة جـهة فُرضت وليس جهتيّاً. وعليه، فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة، فهذه الصورة لا تدخل في محلّ النزاع في مسألتنا.

فوجب ـ إذاً ـ تقييد عنوان المسألة بقيد «المندوحة» كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة: مشكلة التـفرقة بـين بـاب التـعارض وبـاب التزاحم، ثمّ بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولابدّ مـن بـيان الفـرق بـينها لتنكشف جيّداً حقيقة النزاع في مسألتنا ـ مسألة الاجتماع ـ.

وجه الإشكال في التفرقة: أنّه لاشبهة في أنّ من موارد التعارض بين

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ص ١٨٧.

الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلّقي الأمر والنهي، أي العموم من وجه الّذي يقع بين عنوان «المأمور به» وعنوان «المنهيّ عنه» بينما أنّ التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضاً العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني «المأمور به» و «المنهيّ عنه» عموم من وجه.

فيتّضح أنّه مورد واحد ـ وهو مورد العموم من وجه بين متعلّقي الأمر والنهي ـ يصحّ أن يكون مورداً للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟

فنقول: إنّ العموم من وجه إنّما يُفرض بين متعلّقي الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة الى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه، أو من قبيل الكلّي وفرده*. وهذا بديهي.

(*) إنّما يُفرض العموم من وجه بين العنوانين إذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً مورديّاً، بل كان اجتماعاً حقيقيّاً، ونعني بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجهٍ يصحّ في كلّ منهما أن يكون حاكياً عنه ومرآةً له وإن كان منشأ كلّ من العنوانين مبايناً في وجوده بالدّقة العقليّة لمنشأ العنوان الآخر.

ولكن انطباق العناوين على فردٍ واحد لا يجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكلّي على فرده، أي لايجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته، لأنّ المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة أُخرى، وإنّما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآةً عن ذلك المعنون، كمفهوم الوجود الّذي هو عنوان لحقيقة الوجود، مع أنّه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الّذي عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل كلّي، وكذا مفهوم الحرف والنسبة... وهكذا.

ولأجل هذا عمّمنا العنوان إلى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة، فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحقّقين في تعبيره للتفرقة بين القسمين، إذ قال في الجزء الأوّل من الأسفار «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم، وكونها مصداقاً لصدقه».

←

ولكن العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

١ ـ أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات، فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيُعدّ في حكم المتعرّض لحكم خصوص موضع الالتقاء، ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقّع الحدوث على وجهٍ يكون من شأنه أن ينبّه عليه المتكلّم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات لهذ الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضائقك أن تسمّي مثل هذا العموم «العموم الاستغراقي» كما صنع بعضهم.

والمقصود: أنّ العنوان إذا أُخذ في الخطاب على وجهٍ يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميّزات يكون في حكم المتعرّض لحكم كلّ فرد من أفراده، فيكون نافياً بالدلالة الالتزاميّة لكلّ حكم منافٍ لحكمه.

٢ ـ أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجهٍ يسع جميع الأفراد، أي لم تُلحظ فيه الكثرات والمميّزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الأُخرى، فيكون المطلوب في الأمر والمنهيّ عنه في النهي صِرف وجود الطبيعة. ولتُسمّ مثل هذا العموم «العموم البدلي» كما صنع بعضهم.

فإن كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل، فإنّ موضع

← وقد أراد المصداق النحو الثاني، وهو المعنون الصِرف بالنسبة إلى معنونه وأراد بالمصداق فرد الكلّي، ويا ليت ! أن يعمّم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقة بين القسمين.

الالتقاء يكون العامّ حجّة فيه كسائر الأفراد الأُخرى، بمعنى أن يكون متعرّضاً بالدلالة الالتزاميّة لنفي أيّ حكمٍ آخر منافٍ لحكم العامّ بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيّات المصاديق.

وفي هذه الصورة لابدّ أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع، لأنّهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزاميّة في كلّ منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق أنّ التعارض بين العامّين من وجه إنّما يقع بسبب دلالة كلّ منهما بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يتكاذبان. وإلّا فالدلالتان المطابقيّتان بأنفسهما في العامّين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان مالم يلزم من ثبوت مدلول إحداهما نفي مدلول الأُخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيّين إلّا تنافياً بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يُعلم أنّ هذا الفرض ـ وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأوّل ـ ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لأنّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجّيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلايُحرز[1] فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يُفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع إلّا حيث يُفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجّيتهما بالنسبة إليه. أي أنّه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

وإن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم

(١) في ط ٢: فلا يجوز.

أو مسألة الاجتماع، ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ، وذلك مثل قوله: «صلِّ» وقوله: «لا تغصب» باعتبار أنّه لم يُلحظ في كلّ من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميّزات على وجهٍ يسع العنوان جميع الأفراد وإن كان نفس العنوان في حدّ ذاته وإطلاقه شاملاً لجميع الأفراد. فإنّه في مثله يكون الأمر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة، وامتثاله يكون بفعل أيّ فردٍ من الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتّى في مورد الغصب على وجهٍ يكون دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكمٍ آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغصب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلّقاً بصِرف طبيعة الغصب، فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتّى في مورد الصلاة على وجهٍ يكون دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء حكمٍ آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كلّ منهما أجنبيّاً في عموم عنوان متعلّق الحكم فيه عن عنوان متعلّق الحكم الآخر، أي أنّه غيرمتعرّض بدلالته الالتزاميّة لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما، إذ لا دلالة التزاميّة لكلّ منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقيّتين بما هما، لأنّ المفروض أنّ المدلول المطابقي من كلّ منهما هو الحكم المتعلّق بعنوانٍ أجنبيّ في نفسه عن العنوان المتعلّق للحكم الآخر.

وحينئذٍ إذا صادف أن ابتُلي المكلّف بجمعهما على نحو الاتّفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنّه هو الّذي جمع بينهما بسوء اختياره وتصرّفه. وإمّا أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فإن كان الأوّل: فإنّ المكلّف حينئذٍ يكون قادراً على امتثال كلّ من

التكليفين فيصلّي ويترك الغصب، وقد يصلّي ويغصب في فعلٍ آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلّى في مكانٍ مغصوب، فهنا يقع النـزاع في جواز الاجتماع بين الأمر والنهي. فإن قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آنٍ واحد. وإن قلنا بعدم الجواز، فإنّه إمّا أن يكون مطيعاً لاغير إذا رجّحنا جانب الأمر، أو عاصياً لاغير إذا رجّحنا جانب النهي، لأنّه حينئذٍ يقع التزاحم بين التكليفين، فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وإن كان الثاني: فإنّه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليّين، لأنّه ـ حسب الفرض ـ لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلّف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر حينئذٍ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهي، إذ لا يمكنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحقّ الّذي ينبغي أن يعوَّل عليه في سرّ التفريق بين بابي التعارض والتزاحم، وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلّقي الخطابين (خطاب الوجوب والحرمة). ولعلّه يمكن استفادته من مطاوي كلماتهم وإن كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك، بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا ـ رضوان الله عليهم ـ في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: أنّه لا يكون المورد من باب الاجتماع إلّا إذا أُحرز في كلّ واحدٍ من متعلّقي الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع. وأمّا إذا لم يُحرز مناط كلّ من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلاتعيين، فالمورد يكون من باب التعارض[١] للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد

(١) كفاية الأُصول: ص ١٨٩.

الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً.

هذا خلاصة رأيه رحمه الله. فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض. بينما أنّ المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزاميّة على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان، وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنّه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتهما الالتزاميّة لا يُحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما أنّه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكلّ من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابدّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي.

وأمّا شيخنا النائيني ـ أعلى الله في الخلد مقامه ـ فقد ذهب إلى: أنّ مناط دخول المورد في باب التعارض: أن تكون الحيثيّتان في العامّين من وجه حيثيّتين تعليليّتين، لأنّه حينئذٍ يتعلّق الحكم في كلّ منهما بنفس ما يتعلّق به فيتكاذبان. وأمّا إذا كانتا تقييديّتين فلا يقع التعارض بينهما، ويدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المندوحة، وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة[1].

ونحن نقول: في الحيثيّتين التقييديّتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزاميّة على نفي الحكم الآخر ـ على نحو ما فصّلناه ـ فإنّ التعارض بينهما لامحالة واقع، ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

---

(١) راجع أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣١.

ولنا مناقشة معه في صورة الحيثيّة التعليليّة يطول شرحها ولا يهمّ التعرّض لها الآن. وفيما ذكرناه الكفاية وفوقَ الكفاية للطالب المبتدئ.

الحقّ في المسألة:

بعد ما قدّمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: إنّ الحقّ في المسألة هو الجواز.

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين[١].

وسندنا يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أُمور مترتّبة:

أوّلاً: أنّ متعلّق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، ـ أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي ـ فإنّه يستحيل ذلك، بل متعلّق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق، فإنّ الشوق يستحيل أن يتعلّق بالمعنون، لأنّه إمّا أن يتعلّق به حال عدمه أو حال وجوده، وكلّ منهما لا يكون. أمّا الأوّل فيلزم تقوّم الموجود بالمعدوم وتحقّق المعدوم بما هو معدوم ـ لأنّ المشتاق إليه له نوع من التحقّق بالشوق إليه ـ وهو محال واضح. وأمّا الثاني فلأنّه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

فإذن لا يتعلّق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى أنّ الشوق من الأُمور النفسيّة، ولا يُعقل أن يتشخّص ما في النفس بدون متعلّق مّا، كجميع الأُمور النفسيّة ـ كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها ـ ولا يُعقل أن يتشخّص بما هو خارج عن أُفق النفس من الأُمور العينيّة، فلابدّ أن يتشخّص بالشيء المشتاق إليه بما له من

---

(١) كمولانا المحقّق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقّق الخوانساري وولده المحقّق والفاضل المدقّق الشيرواني. والفاضل الكاشاني والسيّد الفاضل صدرالدين، قوانين الأُصول: ج ١ ص ١٤٠.

الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق إليه أوّلاً وبالذات، وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجودٍ آخر وراء الشوق. ولكن لمّا كان يؤخذ العنوان بما هو حاكٍ ومرآة عمّا في الخارج ـ أي عن المعنون ـ فإنّ المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض؛ نظير العلم، فإنّه لا يُعقل أن يتشخّص بالأمر الخارجي، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاكٍ ومرآة عن المعنون، وأمّا المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة إنّما يتعلّق الشوق بشيءٍ إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان، فلا يتعلّق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أُفق النفس باعتبار ماله من وجود عنواني فرضي، وجهة الفقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعليّة والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو، فكذلك حال الطلب والبعث بلافرق، فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلّقه بالعنوان لإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعليّة والتحقيق.

ثانياً: أنّا لمّا قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني: أنّ العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلّقاً للطلب، فإنّ ذلك باطل بالضرورة، لأنّ مثار الآثار ومتعلّق الغرض والّذي تترتّب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعني: أنّ المتعلّق هو العنوان حال وجوده الذهني، لا أنّه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم. ومعنى تعلّقه بالعنوان حالَ وجوده الذهني: أنّه يتعلّق به نفسه باعتبار أنّه مرآة عن المعنون وفانٍ فيه، فتكون

التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به.

ثالثاً: أنّا إذ نقول: إنّ المتعلّق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفانٍ فيه، لا نعني: أنّ المتعلّق الحقيقي للتكليف هو المعنون وأنّ التكليف يسري من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه ـ كما قيل[1] ـ فإنّ ذلك باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدّم أنّ المعنون يستحيل أن يكون متعلّقاً للتكليف بأيّ حالٍ من الأحوال، وهو محال حتّى لو كان بتوسّط العنوان، فإنّ توسّط العنوان لا يخرجه عن استحالة تعلّق التكليف به.

بل نعني ونقول: إنّ الصحيح أنّ متعلّق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفانٍ في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحّح لتعلّق التكليف به فقط، إذ أنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون المفنيّ فيه، لا أنّ الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون ومتعلّقاً به.

وفرق كبير بين ما هو مصحّح لتعلّق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلّق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الّذي أوهم القائلين بأنّ التكليف يسري إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه. ولا يزال هذا الخلط بين ماهو بالذات وماهو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات الّتي تقع في علمي الأُصول والفلسفة. والفناء والآليّة في الملاحظة هو الّذي يوقع الاشتباه والخلط، فيعطي ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهّم ما نرمي إليه فاعتبر ذلك في مثال «الحرف» حينما نحكم عليه بأنّه لا يُخبر عنه، فإنّ عنوان «الحرف» ومفهومه اسم يُخبر عنه، كيف! وقد أُخبر عنه بأنّه لا يُخبر عنه، ولكن إنّما صحّ الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون، لأنّه هو الّذي له هذه الخاصيّة ويقوم به الغرض من الحكم؛ ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنون ـ وهو الحرف

---

(١) لم نتحقّق القائل، انظر نهاية الأفكار (تقرير أبحاث المحقّق العراقي) ج ٢ ص ٤٢٠.

الحقيقي ـ موضوعاً للحكم حقيقة أوّلاً وبالذات. فإنّ الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم وطرفاً للنسبة بأيّ حالٍ من الأحوال ولو بتوسّط شيء، كيف! وحقيقته: النسبة والربط، وخاصّته: أنّه لا يُخبر عنه. وعليه، فالمخبر عنه أوّلاً وبالذات هو عنوان «الحرف» لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن، فإنّه بهذا الاعتبار يُخبر عنه. بل بما هو فانٍ في المعنون وحاكٍ عنه، فالمصحِّح للإخبار عنه بأن لا يُخبر عنه هو فناؤه في معنونه، فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبراً عنه ثانياً وبالعرض. وإن كان الغرض من الحكم إنّما يقوم بالمفنيّ فيه، وهو الحرف الحقيقي.

وعلى هذا، يتّضح جليّاً كيف أنّ دعوى سراية الحكم أوّلاً وبالذات من العنوان إلى المعنون منشؤها الغفلة بين ما هو المصحّح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحّح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ماهو الموضوع للحكم القائم به الغرض؛ فالمصحّح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجعول موضوعاً شيء آخر. ومن العجيب! أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفنّ في المعقول.

نعم، إذا كان القائل بالسراية يقصد أنّ العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه وأنّ الغرض إنّما يقوم بالمعنون، فذلك حقّ ونحن نقول به. ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الّذي يهدف إليه، لأنّا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلّق التكليف نفس المعنون، وإنّما يكون متعلّقاً له ثانياً وبالعرض، كالمعلوم بالعرض ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ فإنّ العلم إنّما يتعلّق بالمعلوم بالذات ويتقوّم به، وليس هو إلّا العنوان الموجود بوجودٍ علمي ولكن باعتبار فنائه في معنونه؛ يقال للمعنون: إنّه معلوم ولكنّه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات. وهذا الفناء هو الّذي يخيّل للناظر أنّ المتعلّق الحقيقي للعلم هو المعنون. ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنّه

«حصول صورة الشيء لدى العقل» لا حصول نفس الشيء؛ فالمعلوم بالذات هو الصورة، والمعلوم بالعرض نفس الشيء الّذي حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدّم واتّضح مارمينا إليه: من أنّ متعلّق التكليف أوّلاً وبالذات هو العنوان وأنّ المعنون متعلّق له بالعرض، يتّضح لك الحقّ جليّاً في مسألتنا (مسألة اجتماع الأمر والنهي) وهو: أنّ الحقّ جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع: أنّه لا مانع من أن يتعلّق الإيجاب بعنوانٍ ويتعلّق التحريم بعنوانٍ آخر. وإذا جمع المكلّف بينهما صدفةً بسوء اختياره، فإنّ ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكلّ من العنوانين متعلّقاً للإيجاب والتحريم إلّا بالعرض. وليس ذلك بمحال، فإنّ المحال إنّما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلّقاً للإيجاب والتحريم.

وعليه، فيصحّ أن يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهةٍ باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه، وعصياناً للنهي من جهة أُخرى باعتبار انطباق عنوان المنهيّ عنه. ولا محذور في ذلك مادام أنّ ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلّقاً للأمر وللنهي ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلّقان للأمر والنهي. غاية الأمر أنّ تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى إتيان الفعل، ولا فرق بين فردٍ وفردٍ في انطباق العنوان عليه، فالفرد الّذي ينطبق عليه العنوان المنهيّ عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كلّ منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلاجهة خللٍ في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدّد العنوان موجباً لتعدّد المعنون أو لم يكن، ما دام أنّ المعنون ليس هو متعلّق التكليف بالذات.

نعم، لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهيّ عنه على وجهٍ

يسع جميع الأفراد حتّى موضع الاجتماع ـ وهو الفرد الّذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل ـ فإنّه حينئذٍ تكون لكلٍّ من الدليلين الدلالة الالتزاميّة على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع، كما سبق بيان ذلك مفصّلاً.

كما أنّه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلّق الأمر على وجهٍ يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور، فإنّ عنوان المأمور به حينئذٍ لا يسع ولا يعمّ الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع، ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصحّحة فقط لتعلّق التكليف بالعنوان، فإنّ عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فردٍ واحد من أفراده. ولهذا قلنا: إنّه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع ـ كما في مورد عدم المندوحة ـ يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لأنّه لا يصحّ تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع إلّا إذا لم يكن النهي فعليّاً، كما لا يصحّ تطبيق عنوان المنهيّ عنه عليه إلّا إذا لم يكن الأمر فعليّاً. فلابدّ من رفع اليد عن فعليّة أحد الحكمين وتقديم الأهمّ منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى أنّ القدرة مأخوذة في متعلّق التكليف باعتبار أنّ الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لأنّ الأمر إنّما هو لتحريك المكلّف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وإن كان الامتناع من ناحية شرعيّة[1].

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ١ ص ٣١٤.

ولكنّنا لم نتحقّق صحّة هذه الدعوى، لأنّ صحّة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقّف على أكثر من القدرة على صِرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الّذي يحكم بلزوم القدرة في متعلّق التكليف، وذلك لا يقتضي القدرة على كلّ فردٍ من أفراد الطبيعة إلّا إذا قلنا بأنّ التكليف يتعلّق بالأفراد أوّلاً وبالذات. وقد تقدّم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون:

بعد ما تقدّم من البيان من أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد، فإنّ القول بالجواز لا يتوقّف على القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ـ كما أشرنا إليه فيما سبق ـ لأنّه سواء كان المعنون متعدّداً بتعدّد العنوان أو غير متعدّد، فإنّ ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفياً وإثباتاً مادام أنّ المعنون ليس متعلّقاً للتكليف أبداً. وعلى كلّ حال، فالحقّ هو الجواز تعدّد المعنون أو لم يتعدّد.

ولو سلّمنا جدلاً بأنّ التكليف يتعلّق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون ـ كما هو المعروف ـ فإنّ الحقّ أنّه لا يجب تعدّد المعنون بتعدّد العنوان، فقد يتعدّد وقد لا يتعدّد.

فليس هناك قاعدة عامّة تقضي بأن نحكم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، كما تكلّف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا[1] ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ وكأنّ نظره الشريف يرمي إلى أنّ العامّين من وجه يمتنع صدقهما على شيءٍ واحد من جهة واحدة وإلّا لما كانا عامّين من وجه، فلابدّ أن يُفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع: إحداهما هو الواجب، وثانيتهما هو المحرّم، فيكون التركيب بين الحيثيّتين تركيباً

(١) الظاهر، المراد به المحقّق النائيني ﷺ انظر فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤١١.

انضمامياً لا اتّحادياً، إلّا إذا كانت الحيثيّتان المفروضتان تعليليّتين لا تقييديّتين، فإنّ الواجب والمحرّم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيَّث بهاتين الحيثيّتين؛ وحينئذٍ يقع التعارض بين دليلي العامّين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفي هذا التقرير مالا يخفى على الفطن

أمّا أوّلاً: فإنّ العنوان بالنسبة إلى معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ على الذات مباينةٍ لها ماهيّةً ووجوداً، كالأبيض بالقياس إلى الجسم، فإنّ صدق الأبيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته. وأُخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلاضمّ حيثيّة زائدة على الذات، كالأبيض بالقياس إلى نفس البياض، فإنّ نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبيض منه بلاحاجة إلى ضمّ بياضٍ آخر إليه، لأنّه بنفس ذاته أبيضُ لاببياضٍ آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود، فإنّها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضمّ حيثيّةٍ أُخرى زائدة على الذات.

وعليه، فلا يجب في كلّ عنوانٍ منتزعٍ أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضمّ حيثيّةٍ زائدةٍ على الذات.

وأمّا ثانياً: فإنّ العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقةٍ متأصّلة على وجهٍ يكون انطباق العنوان أو مبدئه عليه من باب انطباق الكلّي على فرده، بل من العناوين ماهو مجعول ومعتبر لدى العقل لصِرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصّلة، مثل عنوان «العدم» و«الممتنع» بل مثل عنوان «الحرف» و«النسبة» فإنّه لا يجب في مثله فرض حيثيّة متأصّلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عامّاً يصحّ انطباقه على حقائق متعدّدة

من دون أن يكون بإزائه حيثيّة واقعيّة غير تلك الحقائق المتأصّلة؛ ولعلّ عنوان «الغصب» من هذا الباب في انطباقه على «الصلاة» ـ الّتي تتألّف من حقائق متبائنة ـ وعلى غيرها من سائر التصرّفات، فكلّ تصرّفٍ في مال الغير بدون رضاه غصبٌ، مهما كانت حقيقة ذلك التصرّف ومن أيّة مقولةٍ كانت.

ثمرة المسالة:

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فإنّه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي ـ كما هو المعروف ـ تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه ـ كما هو المفروض في المسألة ـ لأنّه لا أمر مع ترجيح جانب النهي. وليس هناك في ذات المأتيّ به ما يصلح للتقرّب به مع فرض النهي الفعلي، لامتناع التقرّب بالمبعِّد وإن كان ذات المأتيّ به مشتملاً على المصلحة الذاتيّة وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتيّة في صحّة العبادة.

نعم، إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه عن جهل بالحرمة ـ قصوراً لا تقصيراً ـ أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القربة، فالمشهور أنّ العبادة تقع صحيحة. ولعلّ الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتيّة في التقرّب بها مع قصد ذلك وإن لم يكن الأمر فعليّاً.

وقيل: إنّه لا يبقى مصحّح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة[1] نظراً إلى أنّ دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وإن لم يكونا في حدّ أنفسهما متعارضين، فإذا قُدّم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يُحرز وجود المقتضي له وهو المصلحة الذاتيّة في

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٣٤.

المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر، فلا يُحرز وجود المقتضي.

هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي.

وأمّا بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر، فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهي حتّى يمنع من صحّتها، لا سيّما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع، فإنّه لا يُحرز معه المفسدة الذاتيّة في المجمع.

وكذلك الحقّ هو صحّة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنّه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً ـ كما أشرنا إليه في تحرير محلّ النزاع ـ حتّى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدّد العنوان تعدّده، لما عرفت سابقاً: من أنّ المعنون لا يقع بنفسه متعلّقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وإنّما يكون الداعي إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الّذي ليس بمنهيّ عنه، لا أنّ الداعي إلى إتيانه تعلّق الأمر به ذاته، فيكون المكلّف في فعلٍ واحد بالجمع بين عنواني الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به، وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهيّ عنه؛ نظير الاجتماع الموردي، كما تقدّم توضيحه في تحرير محلّ النزاع.

وقيل: إنّ الثمرة في مسألتنا هو إجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع، وإجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز[1].

---

(١) قاله المحقّق النائيني، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٢٩.

ولكن إجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنّما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنّما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي. أمّا إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً ـ كما أوضحناه ـ فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعلٍ واحد، كالاجتماع الموردي بلافرق، إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر وامتثال النهي.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة [أي مع الاضطرار][1]

تقدّم الكلام كلّه في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهيّ عنه، وقد جمع المكلّف بينهما في فعلٍ واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامتثال.

وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلّف مضطرّاً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

الأوّل: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلّف في الجمع، كمن اضطرّ لإنقاذ غريقٍ إلى التصرّف في أرضٍ مغصوبةٍ، فيكون تصرّفه في الأرض واجباً من جهة إنقاذ الغريق وحراماً من جهة التصرّف في المغصوب.

فإنّه في هذا الفرض لابدّ أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلّف حسب الفرض، فلابدّ في مقام إطاعة الأمر بإنقاذ الغريق من الجمع، لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرّم، فيدور الأمر بين أن يعصي الأمر أو يعصي النهي.

(١) لم يرد في ط ٢.

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فإن كان ملاك الأمر أقوى ـ كما في المثال المذكور ـ قدّم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعليّة، وإن كان ملاك النهي أقوى قدّم جانب النهي، كمن انحصر عنده إنقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك إنسان.

تنبيه: ممّا يلحق بهذا الباب ويتفرّع عليه ما لو اضطرّ إلى ارتكاب فعلٍ محرّم لا بسوء اختياره، ثمّ اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة على وجهٍ يكون ذلك فعل المحرّم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى أنّه اضطرّ إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الّذي قد اضطرّ إليه.

ومثاله: المحبوس في مكانٍ مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارجَ المكان المغصوب. فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟

نقول: لا ينبغي الشكّ في أنّ عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأنّه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعليّة للنهي، لاشتراط القدرة في التكليف، فالأمر لا مزاحم لفعليّته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولابدّ أن تقع حينئذٍ صحيحة.

نعم، يستثنى من ذلك مالو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما من أوّل الأمر وقد رجّحنا جانب النهي بأحد مرجّحات باب التعارض، فإنّه في هذه الصورة لاوجه لوقوع العبادة صحيحة، لأنّ العبادة لا تقع صحيحة إلّا إذا قُصد بها امتثال الأمر الفعلي بها ـ إن كان ـ أو قُصد بها الرجحان الذاتي قربةً إلى الله تعالى، والمفروض أنّه هنا لا أمر فعلي، لعدم شمول دليله بما هو حجّة لمورد الاجتماع، لأنّ المفروض تقديم جانب النهي.

وقيل: إنّ النهي إذا زالت فعليّته من جهة الاضطرار لم يبقَ مانع من التمسّك بعموم الأمر[1].

وهذه غفلة ظاهرة، فإنّ دليل الأمر بما هو حجّة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطرّ المكلّف إلى فعل المنهيّ عنه لا يلزم منه أن يعود دليل الأمر حجّة في مورد الاجتماع مرّة ثانية. وإنّما يتصوّر أن يعود الأمر فعليّاً إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعليّاً.

وأمّا الرجحان الذاتي، فإنّه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لأنّ عدم شمول دليل الأمر بما هو حجّة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضي وهو الملاك. فلا يُحرز وجود الملاك حتّى يصحّ قصده متقرّباً به إلى الله تعالى.

الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمّداً، فبادر إلى الخروج تخلّصاً من استمرار الغصب، فإنّ هذا التصرّف بالمنزل في الخروج لا شكّ في أنّه تصرّف غصبي أيضاً، وهو مضطرّ إلى ارتكابه للتخلّص من استمرار فعل الحرام، وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتُعرفَ هذه المسألة في لسان المتأخّرين بمسألة «التوسّط في المغصوب» والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ ـ في حرمة هذا التصرّف الخروجي أو وجوبه.

٢ ـ في صحّة الصلاة المأتيّ بها حالَ الخروج.

---

(١) لم نظفر على شخص القائل، ذكره في تقرير أبحاث السيّد الخوئي بلفظ: قد استدلّ للمشهور، راجع المحاضرات: ج ٤ ص ٣٤٠.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه:

أمّا الناحية الأُولى: فقد تعدّدت الأقوال فيها. فقيل: بحرمة التصرّف الخروجي فقط[١]. وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله[٢]. وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله[٣]. وقيل: بحرمته ووجوبه معاً[٤]. وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه[٥].

فينبغي أن نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتّضح الحقّ في المسألة (وهو القول الأوّل).

أمّا وجه الحرمة: فمبنيّ على أنّ التصرّف بالغصب بأيّ نحوٍ من أنحاء التصرّف ـ دخولاً وبقاءً وخروجاً ـ محرّم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل أن يدخل منهيّ عن كلّ تصرّف في المغصوب حتّى هذا التصرّف الخروجي، لأنّه كان متمكّناً من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمته، فإنّه يقول به لأنّه يجد أنّ هذا المقدار من التصرّف مضطرّ إليه سواء خرج الغاصب أو بقي، فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟

ولكنّا نقول له: إنّ هذا الامتناع هو الّذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره وكان متمكّناً من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مخاطب من أوّل الأمر بترك التصرّف حتّى يخرج. فالخروج في نفسه بما هو تصرّف داخل من أوّل الأمر في أفراد العنوان

---

(١) نسبه في التقريرات إلى ظاهر بعض الأفاضل في الإشارات، مطارح الأنظار: ص ١٥٥.

(٢) اختاره صاحب الفصول ثمّ قال: وكأنّ ما عزي إلى الفخر الرازي من القول بأنّه مأمور بالخروج وحكم المعصية جارٍ عليه راجع إلى ما ذكرناه، الفصول الغرويّة: ص ١٣٨.

(٣) قال به الشيخ الأنصاري على ما في مطارح الأنظار: ١٥٣.

(٤) هذا القول منسوب إلى أبي هاشم، واستقربه المحقّق القمّي، قوانين الأُصول: ص ١٥٣.

(٥) اختاره المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ص ٢٠٤.

المنهيّ عنه، أي أنّ العنوان المنهيّ عنه ـ وهو التصرّف بمال الغير بدون رضاه ـ يسع في عمومه كلّ تصرّف متمكّن من تركه حتّى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرّف بسوء اختياره لا يخرجه عن عموم العنوان. ونحن لا نقول ـ كما سبق ـ إنّ المعنون بنفسه هو متعلّق الخطاب حتّى يقال لنا: إنّه يمتنع تعلّق الخطاب بالممتنع تركه وإن كان الامتناع بسوء الاختيار.

وأمّا وجه الوجوب: فقد قيل: إنّ الخروج واجب نفسي باعتبار أنّ الخروج معنون بعنوان التخلّص عن الحرام، والتخلّص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً. وقد نُسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ـ أعلى الله تعالى مقامه ـ على ما يظهر من تقريرات درسه[1].

وقيل: إنّ الخروج واجب غيري ـ كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضاً[2] ـ باعتبار أنّه مقدّمة للتخلّص من الحرام، وهو الغصب الزائد الّذي كان يتحقّق لو لم يخرج.

والحقّ: أنّه ليس بواجبٍ نفسي ولا غيري.

أمّا أنّه ليس بواجبٍ نفسي، فلأنّه:

أوّلاً: أنّ التخلّص عن الشيء ـ بأيّ معنى فُرض ـ عنوانٌ مقابل لعنوان الابتلاء به بديلٌ له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذٍ نقول له: ما مرادك من التخلّص الّذي حكمت عليه بأنّه عنوان حسن؟

إن كان المراد به «التخلّص من أصل الغصب» فهو بالخروج ـ أي

(١ و٢) راجع مطارح الأنظار: ص ١٥٣ ـ ١٥٦.

الحركات الخروجيّة ـ مبتلٍ بالغصب، لا أنّه متخلّص منه، لأنّه تصرّف بالمغصوب.

وإن كان المراد به «التخلّص من الغصب الزائد الّذي يقع لو لم يخرج» فهو لا ينطبق على الحركات الخروجيّة، وذلك لأنّ التخلّص لمّا كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له ـ كما قدّمنا ـ فالزمان الّذي يصلح أن يكون زماناً للابتلاء لابدّ أن يكون هو الّذي يصدق عليه عنوان «التخلّص» مع أنّ زمان الحركات الخروجيّة سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج. فهو في حال الحركات الخروجيّة لا مبتلٍ بالغصب الزائد ولا متخلّصٌ منه. بل الغاصب مبتلٍ بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه أنّه متخلّص من الغصب.

وثانياً: أنّ التخلّص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيّة، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيّة مقدّمة له أو بمنزلة المقدّمة. فلا ينطبق إذاً عنوان «التخلّص» على التصرّف بالمغصوب المحرّم كما يريد أن يحقّقه هذا القائل.

والسرّ واضح، فإنّ الخروج يقابل الدخول، ولمّا كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم، فلابدّ أن يكون الخروج ـ بمقتضى المقابلة ـ عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. أمّا نفس التصرّف بالمغصوب بالحركات الخروجيّة الّتي منها يكون الخروج فهو مقدّمة أو شبه المقدّمة للخروج لا نفسه.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيّة فلا نُسلّم بوجوبه النفسي، لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارة اُخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسيّاً على وجهٍ يكون

ذا مصلحة نفسيّة في مقابل المفسدة النفسيّة في الفعل. نعم، هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدّم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأوّل[1] وفي مسألة الضدّ في الجزء الثاني[2]. فكما أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ ـ أي نقيضه وهو الترك ـ كذلك أنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه العامّ ـ أي نقيضه وهو الترك ـ؛ ولذا قلنا في مبحث النواهي: إنّ تفسير النهي بطلب الترك ـ كما وقع للقوم ـ ليس في محلّه وإنّما هو تفسير للشيء بلازم المعنى العقلي، فإنّ مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً، لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسيّة في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الأمر، فإنّ مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نفسيّة في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي إلّا مفسدة الفعل، وليس في الأمر إلّا مصلحة الفعل.

وأمّا أنّ الخروج ليس بواجبٍ غيري، فلأنّه:

أوّلاً: قد تقدّم أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأنّ التخلّص واجب نفسي.

وثانياً: أنّ الخروج الّذي هو عبارة عن الحركات الخروجيّة في مقصود هذا القائل ليس مقدّمة لنفس التخلّص عن الحرام، بل على التحقيق إنّما هو مقدّمة للكون في خارج الدار، والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلّص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلّص فرض وجوب لازمه، فإنّ المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم، كما تقدّم في مسألة الضدّ[3] وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدّمته؟

---

(١) راجع ص ١٤٩. (٢) راجع ص ٣٥٦.

(٣) راجع ص ٣٦١.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص واجب نفسي وأنّه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجيّة مقدّمة له وأنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ لو سلّمنا كلّ ذلك، فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرّمة في نفسها ـ كركوب المركب الحرام في طريق الحجّ ـ فإنّه لا يقع على صفة الوجوب وإن تُوصّل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجيّة تقع على صفة الحرمة ـ كما قدّمنا ـ باعتبار أنّها من أفراد الحرام وهو التصرّف بالمغصوب، فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدّمة.

فإن قلت: إنّ المقدّمة المحرّمة إنّما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، وأمّا مع انحصار التوصّل بها إلى الواجب، فإنّه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها، لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهمّ قُدّم على حرمة المقدّمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك، فإنّ المقدّمة منحصرة، والواجب ـ وهو ترك الغصب الزائد ـ أهمّ.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلّف، فإنّه حينئذٍ يكون الدوران في مقام التشريع. وأمّا لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلّف ـ كما هو مفروض في المقام ـ فإنّ المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أوّل الأمر بالنهي عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتّى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهمّ. وإنّما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجيّاً بسبب سوء اختيار المكلّف بعد فرض أنّ المولى من أوّل الأمر ـ قبلَ أن يدخل المكلّف في المحلّ المغصوب ـ قد استوفى كلّ غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كلّ تصرّفٍ بالمغصوب.

فليس هناك تزاحم في مقام التشريع، فالمكلّف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجيّة تكون أيضاً محرّمة يستحقّ عليها العقاب، لأنّها من أفراد ما هو منهيّ عنه. وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

صحّة الصلاة حال الخروج

وأمّا الناحية الثانية: ـ وهي صحّة الصلاة حال الخروج ـ فإنّها تبتني على اختيار أحد الأقوال في الناحية الأُولى.

فإن قلنا بأنّ الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنّه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط ألّا يستلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً على الحركات الخروجيّة. فإنّ هذا التصرّف الزائد حينئذٍ يقع محرّماً منهيّاً عنه. فإذا استلزم أداء الصلاة تصرّفاً زائداً، فإن كان الوقت ضيقاً، فلابدّ أن يؤدّي الصلاة حال الخروج ولابدّ أن يقتصر منها على أقلّ الواجب فيصلّي إيماءً بدل الركوع والسجود. وإن كان الوقت متّسعاً لأدائها بعد الخروج وجب أن ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وإن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة، فإنّه مع سعة الوقت لابدّ أن يؤدّيها بعد الخروج سواء استلزمت تصرّفاً زائداً أم لم تستلزم. ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لا تترك بحال، فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرّفاً زائداً، فيصلّي إيماءً للركوع والسجود، ويقرأ ماشياً، فيترك الاطمئنان الواجب... وهكذا.

وإن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرّفاً زائداً حتّى مع سعة الوقت على النحو الّذي تقدّم.

المسألة الخامسة

دلالة النهي على الفساد

تحرير محلّ النزاع:

هذه المسألة من أُمّهات المسائل الأُصوليّة الّتي بُحثت من القديم. ولأجل تحرير محلّ النزاع فيها وتوضيحه، علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد.

ولابدّ من ذكر المراد من الشيء المنهيّ عنه أيضاً، لأنّه مدلول عليه بكلمة «النهي» إذ النهي لابدّ له من متعلّق.

إذن ينبغي البحث عن أربعة أُمور:

١ ـ الدلالة: فإنّ ظاهر اللفظة يعطي أنّ المراد منها الدلالة اللفظيّة. ولعلّه لأجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ[١]. ولكن المعروف أنّ مرادهم منها ما يؤدّي إليه لفظ «الاقتضاء»

---

(١) لم نظفر بمن بحث عنها قبلَ مبحثي الأوامر والنواهي، فإن كان البحث عنهما من مباحث الألفاظ فهو الطريقة الدارجة بين الأُصوليّين. قال المحقّق الخراساني: لا يخفى أنّ عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنّما هو لأجل أنّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة الّتي هي مفاده فيها، كفاية الأُصول: ص ٢١٧. وراجع فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٥٥.

حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لاسيّما المتأخّرون من الأُصوليّين.

وعليه، فيكون المراد من «الدلالة» خصوص الدلالة العقليّة. وحينئذٍ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهيّ عنه عقلاً. ومن هنا يُعلم أنّه لا يشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقليّة بين النهي عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحّته. لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقليّة.

نعم، قد يدّعي بعضهم: أنّ هذه الملازمة ـ على تقدير ثبوتها ـ من نوع الملازمات البيّنة بالمعنى الأخصّ[١]. وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقة على النهي دالّاً بالدلالة الالتزاميّة على فساد المنهيّ عنه، فيصحّ أن يراد من «الدلالة» ما هو أعمّ من الدلالة اللفظيّة والعقليّة.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولابأس بتعميم الدلالة إلى[٢] اللفظيّة والعقليّة في العنوان حينئذٍ. ولكنّ النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقليّة قبلَ فرض الدلالة اللفظيّة الالتزاميّة، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى أن يراد من «الدلالة» في العنوان الاقتضاء العقلي، فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لاسيّما أنّ البحث يشمل كلّ نهي وإن لم يكن مستفاداً من دليلٍ لفظي.

والعبارة تكون أكثر استقامةً لو عُبّر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفايةقدس‌سره بقوله: «اقتضاء النهي الفساد»[٣] فأبدل كلمة «الدلالة»

---

(١) لم نظفر بمن صرّح به.

(٢) لم ترد «إلى» في ط الأُولى.

(٣) كفاية الأُصول: ص ٢١٧.

بكلمة «الاقتضاء» ولكن نحن عبّرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعةً لهم.

٢ ـ النهي: إنّ كلمة «النهي» ظاهرة ـ كما تقدّم في الجزء الأوّل ص ١٤٩ ـ في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: إنّ هذا الظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل. أمّا نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي ـ أي الكراهة ـ. ولعلّ كلمة «النهي» في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلابأس من تعميم «النهي» في العنوان لكلّ من القسمين بعد أن كان النزاع قد وقع في كلّ منهما.

وكذلك كلمة «النهي» بإطلاقها ظاهرة في خصوص الحرمة النفسيّة دون الغيريّة. ولكن النزاع أيضاً وقع في كلّ منهما، فإذن ينبغي تعميم كلمة «النهي» في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري، كما صنع صاحب الكفاية قدس سره . وشيخنا النائيني قدس سره جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي[1] لأنّه يجزم بأنّ التنزيهي لا يقتضي الفساد وكذا الغيري.

والّذي ينبغي أن يقال له: إنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شئ آخر، فإنّ اختياركم بأنّ النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتّفاق الكلّ على ذلك حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما، والمفروض أنّ هناك من يقول بأنّ النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة «النهي» في العنوان هو الأولى.

٣ ـ الفساد: إنّ «الفساد» كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٥٦.

«الصحّة» تقابلَ العدم والملكة على الأصحّ، لا تقابلَ النقيضين ولا تقابل الضدّين. وعليه، فما له قابليّة أن يكون صحيحاً يصحّ أن يتّصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصحّ وصفه بالفساد.

وصحّة كلّ شيءٍ بحسبه، فمعنى صحّة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها*. ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحّة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها. ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها عدم ترتّب أثرها المرغوب فيه عليها: من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والإجارة، ومن نحو العُلقة الزوجيّة في عقد النكاح... وهكذا.

٤ ـ **متعلّق النهي**: لاشكّ في أنّ متعلّق النهي ـ هنا ـ يجب أن يكون ممّا يصحّ أن يتّصف بالصحّة والفساد ليصحّ النزاع فيه، وإلّا فلا معنى لأن يقال ـ مثلاً ـ: إنّ النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أولا يقتضي.

وعليه، فليس كلّ ما هو متعلّق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحّة والفساد. وهذا واضح.

ثمّ إنّ متعلّق النهي يعمّ العبادة والمعاملة اللتين يصحّ وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة، كما ربما ينسب إلى بعضهم[1].

(*) هذا بناءً على اعتبار الأمر في عباديّة العبادة. أمّا إذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في عباديّتها إذا قصدها متقرّباً بها إلى الله تعالى ـ كما هو الصحيح ـ فيكون معنى صحّة العبادة ما هو أعمّ من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً وإن لم يكن هناك أمر.

(١) لم نظفر بالناسب ولا بالمنسوب إليه.

وإذا اتّضح المقصود من الكلمات الّتي وردت في العنوان يتّضح المقصود من النزاع ومحلّه هنا، فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقليّة بين النهي عن الشيء وفساده. فمن يقول بالاقتضاء فإنّما يقول بأنّ النهي يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، وقد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهي دالّ على فساد المنهيّ عنه بالدلالة الالتزاميّة. ومن يقول بعدمه إنّما يقول بأنّ النهي عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهيّاً عنه، أي أنّه هل هناك مانعة جمع بين صحّة الشيء والنهي عنه أولا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقليّة كما صنعنا.

ولمّا كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كلّ واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحثَ في موضعين: العبادة، والمعاملة. فينبغي البحث عن كلّ منهما مستقلّاً في مبحثين:

المبحث الأوّل

النهي عن العبادة

المقصود من «العبادة» الّتي هي محلّ النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخصّ، أي خصوص ما يشترط في صحّتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة الّتي شرعها الله تعالى لأجل التقرّب بها إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعمّ، مثل غَسل الثوب من النجاسة، لأنّه وإن صحّ أن يقع عبادة متقرّباً به إلى الله تعالى لا يتوقّف حصول أثره المرغوب فيه ـ وهو زوال النجاسة ـ على وقوعه قُربيّاً، فلو فُرض وقوعه

منهيّاً عنه ـ كالغَسل بالماء المغصوب ـ فإنّه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصوّر وقوعه فاسداً من أجل تعلّق النهي به.

نعم، إذا وقع محرّماً منهيّاً عنه، فإنّه لا يقع عبادة متقرّباً به إلى الله تعالى. فإذا قُصد من الفساد هذا المعنى فلابأس في أن يقال: إنّ النهي عن العبادة بالمعنى الأعمّ يقتضي الفساد، فإنّ من يدّعي الممانعة بين الصحّة والنهي يمكن أن يدّعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً ـ أي عبادةً متقرّباً به إلى الله تعالى ـ وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا: أنّها ما كانت متعلّقة للأمر فعلاً، لأنّه مع فرض تعلّق النهي بها فعلاً لا يُعقل فرض تعلّق الأمر بها أيضاً. وليس ذلك كباب اجتماع الأمر والنهي الّذي فُرض فيه تعلّق النهي بعنوانٍ غير العنوان الّذي تعلّق به الأمر، فإنّه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا، لعدم تعدّد العنوان، وإنّما العنوان الّذي تعلّق به الأمر هو نفسه صار متعلّقاً للنهي.

وعلى هذا، فلابدّ أن يراد بالعبادة المنهيّ عنها ما كانت طبيعتها متعلّقة للأمر وإن لم تكن شاملة ـ بما هي مأمور بها ـ لما هو متعلّق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرّب بها لو تعلّق بها أمر. وبعبارة أُخرى جامعة أن يقال: إنّ المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة الّتي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبّد بها وإن لم يتعلّق بها أمر فعليّ لخصوصيّة المورد.

ثمّ إنّ النهي عن العبادة يتصوّر على أنحاء:

أحدها: أن يتعلّق النهي بأصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاة الحائض والنفساء.

وثانيها: أن يتعلّق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة.

وثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجّس.

ورابعها: أن يتعلّق بوصفٍ ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات في موضع الجهر.

والحقّ: أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد، سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة الّتي يراد بها التقرّب إلى الله تعالى ومرضاته، وبين النهي عنها المبعِّد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرّب بالمبعِّد والرضا بما يُسخطه. ويستحيل أيضاً التقرّب بما يشتمل على المبعِّد المبغوض المسخط له، أو بما هو متقيّد بالمبعِّد، أو بما هو موصوف بالمبعِّد.

ومن الواضح: أنّ المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيّين، فكما يستحيل التقرّب المكاني بما هو مبعِّد مكاناً كذلك يستحيل التقرّب المعنوي بما هو مبعِّد معنىً.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف، نقول به لا لأجل أنّ النهي عن هذه الأُمور يسري إلى أصل العبادة وأنّ ذلك واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض كما قيل[1] ولا لأجل أنّ جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادُهما فسادَ المركّب والمشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك، لأنّه لاحاجة إلى مثل هذه التعليلات، ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه: من أنّه يستحيل التقرّب بما يشتمل على المبعِّد أو بما هو مقيّد أو موصوف

(١) انظر فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٦٣.

بالمبعِّد، كما يستحيل التقرّب بنفس المبعِّد بلافرق.

على أنّ في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر، ولاحاجة إلى مناقشتها بعدما ذكرناه.

هذا كلّه في النهي النفسي.

أمّا النهي الغيري المقدّمي: فحكمه حكم النفسي بلافرق، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدّم ص ٤١٢ .

فإنّه أشرنا هناك إلى الوجه الّذي ذكره بعض أعاظم مشايخنا‌تيِّن للفرق بينهما، بأنّ النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهيّ عنه، فيبقى المنهيّ عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتيّة بلا مزاحمٍ لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرّب به بقصد تلك المصلحة الذاتيّة المفروضة. بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهيّ عنه المانعة من التقرّب به.

وقد ناقشناه هناك بأنّ التقرّب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيّتين حتّى يتمّ هذا الكلام، بل ـ كما ذكرناه هناك ـ أنّ الفعل المبعِّد عن المولى في حال كونه مبعِّداً لا يُعقل أن يكون متقرّباً به إليه ـ كالتقرّب والابتعاد المكانيّين ـ والنهي وإن كان غيريّاً يوجب البُعد ومبغوضيّة المنهيّ عنه وإن لم يشتمل على مفسدة نفسيّة.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهي ـ أي الكراهة ـ فالحقّ أيضاً أنّه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرّب بما هو مبعِّد بلا فرق، غاية الأمر أنّ مرتبة البُعد في التحريمي أشدّ وأكثر منها في التنزيهي، كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي والاستحبابي. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرّب بالمبعِّد.

ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على أقلّية الثواب مع

ثبوت صحّتها شرعاً لو أتى بها المكلّف، لا الكراهة الحكميّة الشرعيّة.
ومعنى حمل الكراهة على أقلّية الثواب: أنّ النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى وبداعي الإرشاد إلى أقلّية الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه، فلو أُحرز بدليلٍ خاصّ أنّ النهي بداعي الزجر التنزيهي، أولم يُحرز من دليل خاصّ صحّة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحّة العبادة المنهيّ عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها. أمّا لو كان النهي عن عنوان آخر غيرعنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهيّ عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه، فإنّ هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي. وليس هو من باب النهي عن العبادة إلّا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع، فيدخل في مسألتنا.

تنبيه: إنّ النهي الّذي هو موضع النزاع ـ وقلنا باقتضائه الفساد في العبادة ـ هو النهي بالمعنى الظاهر من مادّته وصيغته، أعني ما يتضمّن حكماً تحريميّاً أو تنزيهيّاً بأن يكون إنشاؤه بداعي الردع والزجر.

أمّا النهي بداعٍ آخر ـ كداعي بيان أقلّية الثواب، أو داعي الإرشاد إلى مانعيّة الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي ـ فإنّه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضي الفساد بما هو نهي. إلّا أن يتضمّن اعتبار شيء في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتيّ به على المأمور به فيقع فاسداً، كالنهي بداعي الإرشاد

إلى مانعيّة شيءٍ، فيستفاد منه أنّ عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا، فإنّ هذا يجري حتّى في الواجبات التوصّليّة، فإنّ فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني

النهي عن المعاملة

إنّ النهي في المعاملة على نحوين ـ كالنهي عن العبادة ـ فإنّه تارةً يكون النهي بداعي بيان مانعيّة الشيء المنهيّ عنه أو بداعٍ آخر مشابهٍ له، وأُخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضيّة ما تعلّق به النهي ووجود الحزازة فيه.

فإن كان الأوّل: فهو خارج عن مسألتنا ـ كما تقدّم في التنبيه السابق ـ إذ لا شكّ في أنّه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعيّة الشيء في المعاملة، فإنّه يكون دالاًّ على فسادها عند الإخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلّفه تخلّفٌ للشرط المعتبر في صحّتها. وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان.

وإن كان الثاني: فإنّ النهي إمّا أن يكون عن ذات السبب، أي عن العقد الإنشائي ـ أو فقل: عن التسبيب به لإيجاد المعاملة ـ كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...**﴾[1]. وإمّا أن يكون عن ذات المسبّب، أي عن نفس وجود المعاملة، كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فإن كان النهي على النحو الأوّل ـ أي عن ذات السبب ـ فالمعروف

(١) الجمعة: ٩.

أنّه لا يدلّ على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيّة العقد والتسبيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار الّتي لم تنافِ ترتّب الأثر عليه من الفراق.

وإن كان النهي على النحو الثاني ـ أي عن المسبّب ـ فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أنّ النهي في هذا القسم يقتضي الفساد[1].

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا: من أنّ صحّة كلّ معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلّطاً على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرّف في العين الّتي تجري عليها المعاملة، ونفس النهي عن المسبّب يكون معجّزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في صحّة المعاملة، فلا محالة يترتّب على ذلك فسادها[2].

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبّب لفساد المعاملة. ولكن التحقيق أن يقال:

إنّ استناد الفساد إلى النهي إنّما يصحّ أن يُفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتّى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وأنّه ليس في البين إلّا المبغوضيّة الصِرفة المستفادة من النهي. وحينئذٍ يقع البحث في أنّ هذه المبغوضيّة هل تنافي صحّة المعاملة أو لا تنافيها؟

أمّا إذا كان النهي دالّاً على اعتبار شيءٍ في المتعاقدين والعوضين أو العقد ـ مثل النهي عن أن يبيع السفيه والمجنون والصغير الدالّ على اعتبار العقل والبلوغ في البايع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها

---

(١) لم نجده إلّا في كلام النائيني، راجع فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٧١.

(٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٤٠٤.

الدالّ ـ على اعتبار إباحة المبيع والتمكّن من التصرّف منه، وكالنهي عن العقد بغير العربيّة مثلاً الدالّ على اعتبارها في العقد ـ فإنّ هذا النهي في كلّ ذلك لا شكّ في كونه دالّاً على فساد المعاملة، لأنّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأوّل الّذي ذكرناه، وهو ما كان النهي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيءٍ في المعاملة. وقد تقدّم أنّ هذا ليس موضع الكلام: من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحّة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة، وليس من دليلٍ عليها حتّى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة وكون النهي عن المسبّب يكون معجّزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فإنّ معنى ذلك: أن النهي في المعاملة شأنه أن يدلّ على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهيّ عنه. وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية

وفّقنا الله تعالى لمراضيه

❊ ❊ ❊

فهرس الجزء الأوّل

المدخل

المقدّمة

المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ

الباب الأوّل: المشتقّ

الباب الثاني: الأوامر

الخاتمة في تقسيمات الواجب

الباب الثالث: النواهي

وفيه خمس مسائل:

الباب الرابع: المفاهيم

تمهيد في:

الباب الخامس: العامّ والخاصّ

الباب السادس: المطلق والمقيَّد

الباب السابع: المجمل والمبيّن

وفيه مسألتان:

فهرس الجزء الثاني

المقصد الثاني: الملازمات العقليّة

الباب الأوّل: المستقلّات العقليّة

الباب الثاني: غير المستقلّات العقليّة

وفيه مسائل خمس:

المسألة الأُولى: الإجزاء

المسألة الثانية: مقدّمة الواجب